JUAN MATEOS

LA UTOPIA DE JESUS

EDICIONES EL ALMENDRO

EN TORNO AL NUEVO TESTAMENTO

*

LA UTOPIA DE JESUS

EN TORNO AL NUEVO TESTAMENTO

Serie dirigida por
JESUS PELAEZ

VOLÚMENES PUBLICADOS:

1. Jesús Peláez: *La otra lectura de los Evangelios,* I.
2. Juan Mateos y Fernando Camacho: *El horizonte humano.* La propuesta de Jesús.
3. Jesús Peláez: *La otra lectura de los Evangelios,* II. Ciclo C.
4. Juan Mateos y Fernando Camacho: *Evangelio, figuras y símbolos.*
5. José Luis Sicre, José María Castillo y Juan Antonio Estrada: *La Iglesia y los Profetas.*
6. Alberto Maggi: *Nuestra Señora de los Herejes.*
7. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* «Seréis dichosos». Ciclo A.
8. Juan Mateos: *La utopía de Jesús.*
9. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* «No la Ley, sino el hombre». Ciclo B.
10. Jack Dean Kingsbury: *Conflicto en Marcos.* Jesús, autoridades, discípulos.
11. Josep Rius-Camps: *El Exodo del hombre libre.* Catequesis sobre el Evangelio de Lucas.
12. Carlos Bravo: *Galilea año 30.* Para leer el Evangelio de Marcos.
13. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* «Para que seáis hijos». Ciclo C.
14. Manuel Alcalá: *El Evangelio copto de Felipe.*
15. Jack Dean Kingsbury: *Conflicto en Lucas.* Jesús, autoridades, discípulos.
16. Howard Clark Kee: *¿Qué podemos saber sobre Jesús?*

JUAN MATEOS

LA UTOPIA DE JESUS

SEGUNDA EDICION

EDICIONES EL ALMENDRO
CORDOBA

2.ª ed.: Noviembre 1992

© Copyright by JUAN MATEOS

EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

El Almendro, 10
Teléfono y Fax (957) 27 46 92
14006 CÓRDOBA

Donoso Cortés, 22, 2.º dcha.
Teléfono (91) 593 26 94. Fax (91) 446 79 21
28015 MADRID

ISBN: 84-86077-82-6
Depósito legal: M. 33.071.–1992

Printed in Spain. Impreso en España
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. Virtudes, 7. 28010 MADRID

CONTENIDO

PREFACIO 11

LA UTOPIA DE JESUS

I. Introducción: La ausencia de utopía 13
II. El profetismo. Jesús profeta 15
III. La utopía de Jesús. El reino de Dios 20
IV. La proclama del Reino. Las Bienaventuranzas 22
La opción inicial 23
Efecto liberador 24
Labor de la comunidad 25
Fidelidad y persecución 26
V. Relación con los movimientos de la época 28
Los saduceos 28
Los fariseos 29
Los zelotas 30
Los esenios 33
VI. Exito de la utopía: La victoria sobre la muerte 34
VII. Conclusión: El Dios-amor 35

EL BAUTISMO: DE JUAN A JESUS

I. Juan, el mensajero prometido (Mc 1,2-5) 38
La figura de Juan (v. 4) 38
Promesa de un mensajero (vv. 2-3) 41
Respuesta a la exhortación de Juan (v. 5) 43
II. Juan, precursor (Mc 1,6-8) 46
Juan, nuevo Elías (v. 6) 46
Juan, precursor (v. 7) 47

Los dos bautismos (v. 8) 50
III. Jesús, el que llega (Mc 1,9-13) 52
El compromiso de Jesús (v. 9) 52
Respuesta divina: La bajada del Espíritu (v. 10) 54
La locución divina (v. 11) 57
La acción del Espíritu (v. 12) 61
Estancia de Jesús en «el desierto» (v. 13) 63

EL BAUTISMO, NUEVO NACIMIENTO

I. Introducción: Caná y el Templo 67
La boda de Caná: el cambio de alianza (Jn 2,1-11) 68
La manifestación de Jesús en el templo: el Hombre, santuario de Dios (Jn 2,13-22) 69
II. El nuevo nacimiento 73
El reino de Dios y la Ley 73
La respuesta de Jesús 75
Cerrazón de Nicodemo 76
Insistencia de Jesús 77
«De la carne nace carne» 79
III. Personalización y compromiso de vida 81
El manantial interior 81
Ley y Espíritu 82
El compromiso de vida 84
IV. La iluminación 87
V. Conclusión 89

LIBERTAD Y AUTORIDAD DE JESUS

I. Dos clases de libertad 91
II. La libertad de Jesús 92
Libertad de opción 93
Libertad de expresión y de acción 93
Libertad ante las instituciones y convenciones sociales 95
Libertad ante la enseñanza y doctrina oficial 96
Libertad ante los poderosos 96
Sentido de la denuncia 97
III. La *exousía:* libertad y autoridad 99
En el evangelio: Origen de la autoridad 100

Función de la autoridad: Dar vida 101
IV. Actividad liberadora de Jesús 103
Figuras de la libertad en los evangelios 103
La figura del éxodo 104
Liberación interior: El leproso 105
El sordo y el ciego 106
Liberación del pecado 106
Modo de la liberación 107
El miedo, obstáculo a la libertad 109
Diferentes destinatarios 109
V. Libertad del cristiano 110
Libertad y responsabilidad 110

CRITERIO DE VERDAD Y CARISMA DE ENSEÑANZA EN EL NUEVO TESTAMENTO

I. El criterio de verdad 113
Juan: El prólogo 114
La experiencia de vida (Jn 7,14ss) 116
Las obras como criterio (Jn 5,36b-37a; 10,37-38a) 118
Condición para conocer la verdad (Jn 6,45; 17,7-8) 118
El caso del ciego de nacimiento (Jn 9,1-39) 120
Marcos: La enseñanza en la sinagoga (1,21b-22) 122
El leproso curado (Mc 1,39-45) 124
Mateo: El criterio de las obras (5,14-16) 125
¿Peligro de subjetivismo? (1 Jn 3,13-14) 126
II. El carisma de enseñanza 128
«Didáskalos» y «didáskô» en los evangelios 128
El Espíritu como maestro (1 Jn 2,18-27) 131
El carisma de enseñanza en las cartas paulinas 133
Conclusión 135

VIGENCIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL CRISTIANISMO

Introducción 137
A. El Antiguo Testamento en los evangelios sinópticos 143
I. Marcos 141
La transfiguración 141

El Dios dador de vida 143
El reino de Dios 144
Particularismo y universalidad 145
La Ley como código moral 147
Los textos proféticos 149
Otros temas del Antiguo Testamento 150
El doble vocabulario 152

II. Mateo y Lucas 153

B. En el evangelio de Juan 157

Relativización del Antiguo Testamento como revelación 157
La Ley como código 159
El código de pureza 159
«La Escritura» 160

C. En los escritos paulinos 161

Tipología en Pablo 161
La Ley mosaica 162
Universalismo 163
Fin del culto antiguo 163
Lenguaje anticuado 164

SÍNTESIS 164

Una gran aportación del Antiguo Testamento: El Dios dador de vida 164
Un condicionamiento cultural: El Dios violento 165
Una falsa idea de Dios: Lo puro y lo impuro 168
Reacción de un pueblo oprimido: El nacionalismo exclusivista. 169
Valor literario y religioso del Antiguo Testamento 170
El hecho diferenciador 171

PREFACIO

Este volumen pretende poner al alcance de muchos lectores el texto de conferencias pronunciadas en diferentes círculos y que, por haberse editado en publicaciones muy diversas, resultan de difícil acceso.

Los temas son variados. Empezamos por «La utopía de Jesús», que da título al libro y en la que se describe la diferencia entre los profetas del AT y Jesús Mesías y se expone su programa, su ofrecimiento de salvación a la humanidad, concretado en las bienaventuranzas.

La calidad del compromiso cristiano se expone en la segunda conferencia: «El bautismo: de Juan a Jesús», y los efectos en el hombre de la comunicación del Espíritu que sigue al compromiso, en la tercera, «El bautismo, nuevo nacimiento».

Una faceta importante de la personalidad de Jesús, que ha de ser visible también en sus seguidores, se trata en la cuarta: «Libertad y autoridad de Jesús», es decir, la libertad de expresión y actuación, sin temor a la oposición que suscita, y la capacidad que comunica el Espíritu para liberar y dar vida.

Un punto importante se analiza en la quinta conferencia: «Criterio de verdad y carisma de enseñanza en el Nuevo Testamento». En ella, con datos evangélicos, se responde a un interrogante que puede ser angustioso: ¿Ante tantas diversas interpretaciones del evangelio, cómo saber a qué carta

quedarse? En la segunda parte se examina cómo Jesús sigue siendo el maestro de la comunidad cristiana.

La última conferencia trata un problema prácticamente no resuelto: «Vigencia del Antiguo Testamento para el cristiano». El tema implica una pregunta: En el volumen que llamamos «La Biblia», ¿acaso todo tiene valor para el que sigue a Jesús?, ¿hay algún criterio para discernir lo válido de lo inválido?

Esperamos que la variedad de temas interese a los lectores y les ayude a encontrar respuesta a cuestiones vitales para su existencia cristiana.

LA UTOPIA DE JESUS *

I. INTRODUCCION. LA AUSENCIA DE UTOPIA

Para muchos cristianos, católicos o no, la pertenencia a la Iglesia pretende asegurar la consecución de «la vida eterna». La vida presente no es para ellos más que un tiempo de prueba en el que el individuo tiene que hacer méritos para «ganarse el cielo». Esta presentación puede parecer simplista, pero ha sido real en tiempos no muy lejanos. Lo único que contaba era «la salvación del alma». Esto reducía la práctica cristiana a un esfuerzo individual, de tinte ascético, para conservar el siempre amenazado «estado de gracia».

Es evidente que tal concepción de la praxis cristiana carecía de toda dimensión utópica para este mundo. No se pensaba, o muy de pasada, en una incidencia social del mensaje cristiano; casi la única acción social recomendada era la beneficencia, la limosna, según el modelo de la espiritualidad judía, en particular de la farisea, y esto como obra necesaria para la propia salvación.

Ni que decir tiene que mientras el hombre esté preocupado con el problema de su salvación personal, ante una alternativa de cielo o infierno, no hay para él nada más importante ni tiene tiempo para ocuparse a fondo de otras cuestiones.

---

* Esta conferencia fue pronunciada en el Congreso de la Asociación Juan XXIII en septiembre de 1988.

El mismo amor al prójimo se enfoca desde la perspectiva de la propia salvación. Esta es el absoluto, y en obtenerla se concentran las energías; el amor a los demás es relativo, un medio.

Por otra parte, si el objetivo del cristiano es obtener la salvación eterna por su pertenencia a la Iglesia y la fidelidad a los preceptos, no se ve en qué se diferencia el cristianismo de las otras religiones, que, de ordinario, prometen también una felicidad después de la muerte. La única salida viable a esta dificultad era afirmar que sólo los cristianos o, más aún, sólo los católicos, que pertenecen a la verdadera Iglesia, pueden alcanzar esa salvación. Los que no han tenido la posibilidad de ser cristianos están condenados para siempre. Esto expresaba el dicho: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», si no en su última interpretación oficial, al menos en la teología de siglos anteriores [1]. Los cristianos y, en particular, los católicos, a los que nos referimos más en concreto, habían llegado a formar una especie de *ghetto,* un círculo cerrado y exclusivo, donde cada individuo se dedicaba a la tarea personal de asegurar su salvación. Poco o ningún interés se mostraba por los problemas de la humanidad, que se consideraban pertenecer a la esfera del «mundo» pecador. Los dolores y las injusticias eran pruebas que había que pasar para ganarse el cielo.

Aunque aún en nuestros días hay círculos donde subsiste esta mentalidad, la lectura más atenta de las denuncias profé-

---

[1] El Concilio de Florencia (siglo XV), en su Bula de unión de Coptos y Etíopes *Cantate Domino,* Decreto para los Jacobitas, decía así: «La sacrosanta Iglesia romana ... cree firmemente ... que nadie fuera de la Iglesia católica, ni los paganos, ni los hebreos, ni los herejes o cismáticos, participará de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles».

El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Lumen gentium,* 16, afirma lo contrario: «Dios, como Salvador, quiere que todos los hombres se salven. De hecho, los que sin culpa ignoran el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan sinceramente a Dios, y con la ayuda de la gracia se esfuerzan por cumplir con las obras la voluntad de Dios, conocida a través del dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna».

ticas del AT y, sobre todo, del evangelio ha producido una reacción y un cambio notable en la concepción de lo que significa «ser cristiano». En gran parte, ha sido la «teología de la liberación» la que ha abierto los ojos a muchos cristianos sobre las implicaciones sociales del mensaje de Jesús. Cuál es el núcleo de ese mensaje es lo que pretendemos aclarar en este artículo.

II. EL PROFETISMO. JESUS PROFETA

Podemos considerar al profeta como a un hombre que, en virtud de su experiencia personal de lo que es Dios, juzga los acontecimientos presentes y, en cierta medida, puede prever lo por venir. Juzga lo que sucede, percibiendo y expresando su acuerdo o no con la índole del Dios que conoce; paralelamente, en virtud del mismo conocimiento, anuncia cuál puede ser la reacción de Dios en el futuro.

La calidad del profetismo se mide, por tanto, por la autenticidad, intensidad y pureza de la experiencia de Dios que posee el profeta. Insistimos en el término «pureza». No puede dudarse de la autenticidad de la inspiración divina de los profetas del AT. Sin embargo, su experiencia de Dios no fue plena; así lo afirma el evangelista Juan en el prólogo a su evangelio: «a la divinidad nadie la ha visto nunca» (Jn 1,18). La percepción del ser de Dios, que se inicia en el AT, no llegó nunca a su plenitud. Fue incompleta o estuvo deformada por elementos culturales. Solamente en Jesús se muestra con toda claridad el rostro de Dios. No podemos poner, por tanto, en simple paralelo el profetismo de Jesús con el de los profetas del AT. El de éstos ha de ser evaluado a la luz de lo que vemos en Jesús y aprendemos de él.

Rasgo extraordinariamente positivo en los profetas fue su denuncia de la injusticia social, a menudo encubierta por el esplendor del culto. La denuncia de la religión hipócrita no pudo ser más explícita ni violenta (Is 1,11-17: «¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios? —dice el Señor—.

Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones ... No me traigáis más dones vacíos, más incienso execrable ... Vuestras solemnidades y fiestas las detesto ... Vuestras manos están llenas de sangre ...»; Am 5,21-26: «Detesto y rehúso vuestras fiestas ... Retirad de mi presencia el barullo de los cantos, no quiero oír la música de la cítara: que fluya como agua el derecho, y la justicia como arroyo perenne ...»). Siguiendo una tendencia que más tarde cristalizaría en la espiritualidad farisea, se separaba la fidelidad a Dios del amor al prójimo. Se insistía solamente en la primera, por la observancia y el culto externo, descuidando u omitiendo el segundo (cf. Mt 15,3-9; 23,23).

Hay que insistir también en que la intuición profética, al menos en general, percibió que el plan salvador de Dios no concernía solamente a Israel, sino que se extendía a la humanidad entera (Is 2,1-5). Sin embargo, la cultura fuertemente nacionalista que habían asimilado llevó a los profetas a concebir que la salvación de la humanidad se realizaría a través de las instituciones consagradas de Israel, la Ley, el templo, la monarquía.

En esto se equivocaron. Con Jesús, el ideal de un reinado de Dios centrado en Israel desaparece, y este pueblo no tiene lugar privilegiado en el reino mesiánico (Mt 28,19), dejando de ser pueblo elegido (Dt 4,19s); Jerusalén, anunciada como luz del mundo (Is 69,1-3), será destruida (Mt 23,37-39 par.), y la luz de Dios se irradiará a través del grupo de discípulos de Jesús (Mt 5,14); del Templo, gloria y símbolo de la religión judía (Ez 43,1-11), no quedará piedra sobre piedra (Mt 24,2 par.); la Ley, orgullo de Israel y garantía de su identidad como pueblo (Dt 4,8), queda superada (Mt 12,8: «Porque el Hombre es señor del precepto»); la monarquía davídica, cuya restauración fundaba la esperanza de un futuro glorioso (Am 9,11-15; Is 11,1-9), no volverá a existir (Mt 22,41-45 par.). La ruptura con el orden anterior la expresa Jesús con una frase lapidaria: «a vino nuevo, odres nuevos» (Mc 2,22).

Por otra parte, hay que examinar qué esperanza abrigaban los profetas de un cambio de su sociedad. Nos apoyamos para

estas conclusiones en las obras de J. L. Sicre, conocido especialista en los libros proféticos [2].

Los profetas no proponen una solución a los males de la sociedad si no es la vuelta al pasado, al espíritu de la alianza y a las normas que de él dimanan. Tampoco pretenden levantar a los oprimidos contra los opresores; un principio básico de Israel era que la venganza corresponde a Dios (cf. Prov 20,22). Dios defenderá al pobre y castigará a poderosos y opresores (cf. Sal 37,5s.10-13.34-40).

Los profetas difieren en cuanto al modo de concebir el cambio social. Amós lo basa principalmente en la reforma de la justicia (Am 5,7-17). Isaías, que desconfía de que las autoridades existentes cambien de conducta, espera una intervención de Dios que las sustituya por otras (Is 1,26: «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño»), un rey que, lleno del espíritu de Dios, haga justicia a pobres y oprimidos (11,1-5). Oseas, aunque incita a la conversión, pone su esperanza en Dios más que en los hombres.

Miqueas es muy radical: espera que a los ricos les arrebaten sus tierras para que sean repartidas de nuevo (2,1-5), y que Jerusalén, centro de la opresión, desaparezca de la historia (3,9-12). Para Sofonías, la solución no vendrá del cambio de dirigentes ni de la destrucción total, sino de la acción de Dios, que dejará «un pueblo pobre y humilde» (Sof 3,12s). Jeremías pone la esperanza en la conversión, única capaz de asegurar el futuro del pueblo y de la monarquía. Dios traerá la solución, suscitando un sucesor de David, que impondrá el derecho y la justicia (23,5-6), y cambiando al hombre interiormente, de modo que tenga su Ley escrita en el corazón (31,31-34).

Ezequiel pone su fe sobre todo en la acción de Dios, quien cambiará a las autoridades, tomando su puesto para defender a los débiles. Un nuevo David asumirá su representación en la tierra (Ez 34,24). El tercer Isaías exige el compromiso con

---

[2] *«Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1985; *El clamor de los profetas en favor de la justicia*, Fundación Santa María, Madrid 1988.

la justicia y el derecho como condición para que se revele la salvación de Dios (56,1; 58,1-12), pero acaba el pasaje (cap. 59) con una promesa incondicional de salvación, pues Dios, cansado de la falta de justicia, se alzará como un guerrero para implantarla. Zacarías, en cambio, coloca como principio la acción de Dios, que crea una sociedad justa; entonces habría un compromiso con el derecho y la justicia, con los pobres y oprimidos (7,9s; 8,14-17). Malaquías cree que Dios pondrá término a la injusticia mediante un juicio que separará a justos de malvados.

Resumiendo, puede decirse que entre los profetas domina cierto escepticismo: los problemas no tienen solución humana. Ni los hombres ni las instituciones están dispuestos a cambiar. A pesar de esto, mantienen una esperanza, a veces demasiado utópica, otras más realista, pero siempre dentro de la reforma de las instituciones reconocidas. Los profetas no proponen un nuevo modelo de sociedad; exhortan a la conversión individual, pero en ellos el compromiso humano parece secundario.

La espera de una solución únicamente de Dios y limitada a Israel aparece también en dos cánticos del NT. En primer lugar, en el *Magnificat* (Lc 1,46-55), el cántico de María, cuya figura representa a «los pobres de Israel», al pueblo fiel, que no ha traicionado nunca a su Dios («virgen»). Estos «pobres» esperan una intervención divina por medio del Mesías, comparable a la del antiguo éxodo. Esta se traduciría en un cambio o subversión social, por la que los pobres serían reivindicados y los ricos y opresores humillados (1,52s). No aparece ningún horizonte universal (1,55: «en favor de Abrahán y su descendencia») ni atisbo de una nueva organización de la sociedad.

El segundo cántico es el *Benedictus* de Zacarías (Lc 1,68-79). Su autor, perteneciente a la clase sacerdotal y de espiritualidad legalista (Lc 1,5s), aunque habla con espíritu profético (Lc 1,67), no fija su atención en la injusticia social existente dentro del pueblo, sino solamente en la humillación que éste sufre por la dominación extranjera (1,71). Espera que la acción divina por medio del Mesías libere a la nación del

yugo opresor y permita el culto a Dios en justicia y santidad (1,74s).

Son dos aspectos complementarios de la aspiración del Israel sano, pero sin horizonte universal; se conciben además como una acción divina irresistible, prescindiendo de la colaboración humana. Jesús no realizará este programa; ensanchará el horizonte a la humanidad entera, como se anuncia en el cántico de Simeón (2,31s), y le ofrecerá una salvación a la que ha de colaborar el hombre. Como ya antes Juan Bautista, Jesús hace suya la aspiración a la justicia propia de la tradición profética, pero con una gran diferencia. En primer lugar, no pretende reformar la sociedad de su tiempo. Yendo mucho más allá que los profetas, ve que la injusticia de la sociedad existente no es ocasional ni coyuntural, sino intrínseca, pues la organización social no es más que efecto y reflejo de los hombres que la componen, dominados por la ambición en todas sus formas.

Precisamente por eso, y al contrario que los profetas, Jesús pone en tela de juicio las mismas instituciones de Israel. No se puede aceptar el reinado de un Mesías, déspota benévolo, que solucione los problemas del pueblo manteniéndolo en el infantilismo (Jn 6,15); por el contrario, hay que promocionar al pueblo, desarrollando al hombre (Jn 12,32). No se puede aceptar una Ley que discrimina dentro del pueblo, que, mediante el código de pureza, separa al hombre de Dios (Jn 2,1-11) y que crea en el pueblo judío un espíritu de superioridad, con el consiguiente desprecio de los demás pueblos. No se puede aceptar una religión que, so pretexto de piedad y de culto, encubre la injusticia (Mc 7,8-13) y ejerce la explotación de los pobres (Jn 2,15s).

El proyecto de Jesús tiene que ser diferente: no es reformista, sino que propone un cambio radical que cambie los fundamentos de la sociedad, un nuevo modelo de sociedad. Más aún: propone y hace posible un nuevo modelo de hombre; es el hombre nuevo quien ha de crear una sociedad nueva. Tal es el proyecto que se anuncia en las bienaventuranzas.

Por eso, si Jesús se manifiesta como profeta (Mc 1,21b-28) y se define como tal (Mc 6,4 par.), en el sentido de hombre enviado por Dios para anunciar su designio, esta denominación queda superada por la de «Mesías», el encargado de ofrecer a los hombres la posibilidad de llevarlo a cabo, el que inaugura el cambio de época.

III. LA UTOPIA DE JESUS: EL REINO DE DIOS

«La buena noticia» que Jesús proclama la resumen los evangelios sinópticos en el anuncio de la cercanía del «reinado» o «reino de Dios» (Mc 1,14s par.). Ambas expresiones designan una realidad nueva: la sociedad humana alternativa; la primera, «el reinado de Dios», la considera desde el punto de vista de la acción de Dios sobre el hombre, individuo y colectividad; la segunda, «el reino de Dios», denota a los individuos y a la colectividad que viven y experimentan la acción divina.

No hace muchos años, «el reino de Dios» se identificaba con la beatitud después de la muerte. Sin embargo, nada más lejos de lo que propone el evangelio. El reinado de Dios debe ejercerse en la historia y el reino de Dios ser una realidad dentro de ella. La expresión es judía, usada sobre todo en la época intertestamentaria, y significaba para el judaísmo una realidad social, que prácticamente habría de verificarse en la época mesiánica; en ella Israel formaría una sociedad justa, viviría en la fidelidad a Dios y dominaría a sus enemigos.

En los evangelios aparecen los dos aspectos de la nueva realidad: el cambio personal (aspecto individual, «el hombre nuevo») y el cambio de las relaciones humanas (aspecto social, «la sociedad nueva»). No habrá nueva sociedad si no existe un hombre nuevo (Jn 3,3-6). La realización individual del Reino, la constitución del hombre nuevo, tiene lugar cuando el individuo, por la asimilación del mensaje de Jesús, decide entregarse a los demás, como lo describe Marcos en la primera parábola del Reino (Mc 4,26-29). Como respuesta a esta en-

trega, Dios potencia al hombre comunicándole su propia fuerza de vida (el Espíritu); dotado de ella, es tarea y responsabilidad del hombre crear una sociedad verdaderamente humana. La índole social del Reino se expone claramente en la parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32), en la que Jesús desmiente el ideal de grandeza de las profecías sobre el Reino (Ez 17,22s) para afirmar su existencia como realidad modesta, aunque visible, en la sociedad humana.

Una presentación parecida de ambos aspectos se hace en las parábolas del tesoro y de la perla (aspecto individual) y en la de la levadura (aspecto social) (Mt 13,44-46; 13,33). En todo caso, no se forma parte del Reino por pertenecer a una raza o a una nación, como en la concepción judía, sino por opción personal, abierta a todo hombre.

Ha sido quizá la mala interpretación de un pasaje del evangelio de Juan (Jn 18,36), traducido como «mi Reino no es de este mundo», la que ha invitado a considerar que la vida presente no tiene importancia para el cristiano, estando meramente subordinada a la consecución de la vida futura. La recta traducción de este pasaje se deduce del contexto. Pilato pregunta a Jesús si es rey; Jesús lo afirma, pero distingue la calidad de su realeza, que no se apoya en la violencia, de la de los reyes de su época, basada en la fuerza de las armas. La frase discutida debe traducirse, pues, «la realeza mía no pertenece al mundo/orden este» [3]. Jesús es rey porque comunica libertad y vida, y esta acción se verifica en la historia.

Por lo demás, es obvio que, en las parábolas, Jesús presenta el Reino como una realidad que crece, se desarrolla y encuentra dificultades (Mt 13,24-30.36-43). Eso tiene lugar necesariamente en la historia.

El reino de Dios representa, pues, la alternativa a la sociedad injusta, proclama la esperanza de una vida nueva, afirma la posibilidad de cambio, formula la utopía. Por eso constituye la mejor noticia que se puede anunciar a la humanidad y, a

[3] Véase J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid, 2.ª ed. 1982, 773-774.

partir de Jesús, la oferta permanente de Dios a los hombres, que espera de ellos respuesta. Su realización es siempre posible.

Es lógico, pues, que el primer paso para la creación de esa nueva sociedad sea el cambio de vida («enmendaos») que pide Jesús en conexión con el anuncio del Reino; sin un cambio profundo de actitud por parte del hombre, que lo lleve a romper con el pasado de injusticia, no hay posibilidad alguna de empezar algo nuevo.

La exhortación a la enmienda muestra, además, que, para ser realidad, el reino de Dios exige la colaboración del hombre. La enmienda es el paso preliminar, que implica el descontento con la situación existente, tanto individual como social, y el deseo de cambio. Sólo los que sientan esa inquietud responderán positivamente a la invitación de Jesús.

Pero la opción del hombre por el reino de Dios no se queda en la ruptura con la injusticia, supone además un compromiso personal, como el que hizo Jesús en su bautismo, de entregarse por amor a la humanidad a la tarea de crear una sociedad diferente. Como en el caso de Jesús, el compromiso de entrega a los demás pone al hombre en sintonía con Dios, y la respuesta de Dios es la comunicación de su Espíritu, es decir, la infusión al hombre de su fuerza de vida y amor, que lo capacita para esa tarea.

IV. LA PROCLAMA DEL REINO: LAS BIENAVENTURANZAS

La utopía del reino de Dios o sociedad nueva la concreta Jesús en las bienaventuranzas, en particular en las ocho que presenta el evangelio de Mateo (Mt 5,3-10). En ellas se formulan las condiciones indispensables para que se vaya realizando la nueva sociedad, la liberación que su existencia va efectuando en la humanidad, las nuevas relaciones que crea y la felicidad que proporciona [4].

[4] Para las bienaventuranzas, véase F. Camacho, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1986.

En el evangelio de Mateo, la estructura de las bienaventuranzas es la siguiente: la primera y la última, ambas en presente (Mt 5,3.10: «porque de ésos *es* el reino de los cielos» o, mejor, «porque ésos *tienen* a Dios por rey»), constituyen el marco para las otras seis. Las seis intercaladas se dividen en dos grupos: las tres primeras (2.ª, 3.ª y 4.ª) expresan en futuro el paso de una situación negativa a otra positiva (5,4-6: del sufrimiento al consuelo, de la sumisión a la libertad, de la injusticia a la justicia); las tres del segundo grupo (5.ª, 6.ª y 7.ª) expresan tres modos de ser o de actuar positivos a los que corresponden experiencias de Dios (5,7-9: ayuda para los que ayudan, visión de Dios para los que actúan con sinceridad, condición de hijos de Dios para los que trabajan por la paz).

La opción inicial

Viniendo al detalle, la primera bienaventuranza enuncia la primera condición indispensable para que exista el reinado de Dios: la opción por la pobreza (5,3: «Dichosos los que eligen ser pobres»), es decir, la renuncia a la riqueza y a la ambición de riqueza. Esta opción es la puerta de entrada al reino de Dios, es decir, abre la posibilidad de una sociedad nueva, porque extirpa la raíz de la injusticia, la ambición de tener, y rompe con los «valores» sobre los que se sustenta la vieja sociedad.

La ambición lleva a la acumulación de riquezas e, inseparablemente, a la búsqueda del prestigio social y del dominio sobre otros, produciendo unas relaciones humanas basadas en la desigualdad, la opresión y la rivalidad, raíces de toda violencia. La opción por la pobreza, que elimina la acumulación de dinero, se inspira, pues, en el amor a la humanidad oprimida y en el deseo de la justicia y de la paz. Quita el obstáculo que impide la existencia de una sociedad justa y constituye la base indispensable para construirla. De ella nacerán la generosidad del compartir (Mt 6,22s), la igualdad, la libertad y la hermandad de todos.

Según Jesús, todo hombre se encuentra abocado a una opción entre Dios y el dinero (Mt 6,24 par.), es decir, entre el amor y el egoísmo, entre el «ser» y el «tener». Optar por la pobreza significa tomar partido por Dios, y con él, por el bien de la humanidad y la propia plenitud.

No hay que confundir con la miseria la pobreza a la que invita Jesús; así lo demuestra la felicidad que él promete a los que hacen la opción («Dichosos ...»). Esta felicidad, a primera vista paradójica, estriba en que, según la expresión de Jesús, «ésos tienen a Dios por Rey»; Dios garantiza que cuantos han hecho esa opción dispondrán de los medios necesarios para su desarrollo humano (Mt 6,25-33 par.).

La invitación de Jesús se hace en plural. No exhorta, por tanto, a una pobreza individual y ascética, sino a una decisión personal que ha de vivirse dentro de un grupo humano, constituyendo así el germen de la nueva sociedad. En ese ámbito se crean nuevas relaciones entre Dios y los hombres y entre los hombres mismos. Siguiendo el lenguaje metafórico, Dios reina sobre los hombres comunicándoles su Espíritu-vida, estableciendo la nueva relación Padre-hijo. De ese Espíritu, compartido por todos, nace la solidaridad-amor, que asegura tanto el sustento material como el pleno desarrollo personal.

Efecto liberador

En las tres bienaventuranzas siguientes (segunda a cuarta) se describe el efecto que la existencia de grupos que hayan hecho esa opción tendrá en la humanidad pobre y oprimida. La existencia de una alternativa abre la posibilidad de solución e irá suscitando en la humanidad un movimiento liberador. En el nuevo tipo de relación humana, los oprimidos verán una esperanza y encontrarán una alternativa a su situación.

La liberación se expresa de tres maneras: los que sufren por la opresión podrán salir de ella, es decir, pasarán a otra situación donde no hay motivo de sufrimiento (Mt 5,4: «porque ésos encontrarán el consuelo»; cf. Is 61,1); los sometidos,

los que han sido reducidos a la impotencia arrebatándoles los medios de subsistencia, heredarán la tierra, es decir, gozarán de plena libertad e independencia (Mt 5,5; cf. Sal 37,11); los que ansían esa justicia verán colmada su aspiración (Mt 5,6).

Es de notar que la liberación de los oprimidos está en función de la existencia de grupos que vivan la alternativa y puedan ofrecerla. Jesús no hace una planificación de masa; quiere, en cambio, que se formen grupos o comunidades donde, por la renuncia al deseo de riqueza, se vivan ya las nuevas relaciones humanas de solidaridad y libertad. Jesús no es un mero teórico, quiere praxis inmediata.

Labor de la comunidad

Las bienaventuranzas quinta a séptima exponen las actitudes y objetivos que presiden el trabajo por la nueva humanidad. Son los rasgos propios de la comunidad de Jesús como consecuencia de su opción por la pobreza, que son, al mismo tiempo, rasgos de la humanidad nueva que a partir de ella se irá formando.

De hecho, después de abrir el horizonte de la liberación, las bienaventuranzas describen la labor de la comunidad, que crea a su vez la verdadera relación con Dios. La comunidad se caracteriza por la solidaridad activa (Mt 5,7: «Dichosos los que prestan ayuda»), por la sinceridad de conducta que nace de la ausencia de ambiciones y que permite un trabajo en el que no se busca para nada el propio interés (5,8: «Dichosos los limpios de corazón») y, finalmente, por la tarea crucial de procurar la felicidad de los hombres (5,9: «Dichosos los que trabajan por la paz»), que resume su misión en el mundo. Esta tarea se corresponde con la saciedad de justicia expresada en la cuarta bienaventuranza: la labor de la comunidad nueva debe ser ayudar a crear un mundo justo en el que los hombres sean libres y felices.

Esta manera de ser y de comportarse establece con Dios una relación que se describe con tres rasgos: los que practican

la solidaridad experimentarán la solidaridad de Dios con ellos (5,7: «porque ésos van a recibir ayuda»), los que son transparentes por su sinceridad experimentarán la presencia inmediata y continua de Dios en su vida (5,8: «porque ésos van a ver a Dios»), los que trabajan por la felicidad humana tendrán experiencia de Dios como Padre y lo harán presente en el mundo (5,9: «porque Dios los va a llamar hijos suyos»).

Fidelidad y persecución

La octava y última bienaventuranza enuncia la segunda condición para el Reino: la fidelidad a la opción inicial y a la labor que se desarrolla a partir de ella, desafiando la persecución de que la comunidad será objeto por parte de una sociedad que no tolera la emancipación de los oprimidos ni el trabajo en favor de ellos (Mt 5,10: «Dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad»).

La fidelidad a la opción inicial, a pesar de la hostilidad que ésta provoca, expresa la coherencia de la conducta con dicha opción. Excluye, por tanto, todo lo que la desvirtúa y mantiene la plena ruptura con los fundamentos de cualquier sociedad injusta. Esa coherencia se vive dentro de un grupo que, por los valores que profesa, se opone diametralmente a la sociedad, y cuya existencia y actividad socava los principios sobre los que ésta se cimienta. Nada tiene de extraño que la sociedad reaccione con todos sus medios, incluida la violencia, e intente suprimir el estilo de vida que se deriva de la opción por la pobreza.

La persecución, manifiesta o solapada, la presión social, los intentos de marginación, no han de ser para el grupo cristiano motivo de angustia o desesperanza («Dichosos ...»), porque en esa circunstancia experimentará de modo particularmente intenso la solicitud divina («porque ésos tienen a Dios por Rey»), es decir, el amor y la fuerza del Espíritu, que es capaz de superar incluso la barrera de la muerte (Mt 5,11s).

La reacción de la sociedad ante el trabajo de comunidades

que se esfuerzan por ayudar al hombre y colaboran en la obtención de una felicidad que desmiente la falsa felicidad que ella propone, no puede ser más que de hostilidad y persecución. Se aprecia claramente la razón por la que Mateo intercala las tres bienaventuranzas de liberación y las tres de acción entre la primera, que describe la opción inicial de la que derivan ambas realidades, y la octava, que supone la reacción de la sociedad injusta ante el nuevo fenómeno social.

Frente a la falsa felicidad que promete la sociedad injusta, cifrada en la riqueza, el rango social y el dominio sobre los demás, la repetida proclamación que hace Jesús («Dichosos...») muestra que la verdadera felicidad se encuentra en una sociedad justa que permita y garantice el pleno desarrollo humano. La sociedad injusta centra la felicidad en el egoísmo y el triunfo personal; la alternativa de Jesús, en el amor y la entrega. Mientras la primera, a costa de la infelicidad de muchos, va creando la «felicidad» de una minoría, cerrada en sí misma e indiferente al sufrimiento de los demás, en la sociedad nueva el esfuerzo se concentra en eliminar toda opresión, marginación e injusticia, procurando la solidaridad, la fraternidad y la libertad de todos.

De este modo, Jesús invita a romper con el sistema injusto y a esforzarse por crear la nueva relación humana, sin la cual es imposible la relación auténtica con Dios. Jesús proclama «hijos de Dios» a los que procuran la felicidad de los hombres, mostrando así que Dios es incompatible con la opresión, el sometimiento y la injusticia. Por eso Jesús, presencia de Dios en la tierra, se pone de parte de los explotados y humillados por la sociedad; con esto se juega su prestigio; es evidente que los poderosos tomarán partido contra Jesús. Pero también Dios mismo se juega su prestigio; el Dios verdadero no será aceptado por los opresores de la tierra o por los que están en su favor; éstos se buscarán otros dioses, compatibles con su ambición de poder.

V. RELACION CON LOS MOVIMIENTOS DE LA EPOCA

Usando la terminología de aquel tiempo, pueden llamarse movimientos utópicos judíos aquellos que esperaban la llegada del reinado de Dios sobre Israel. Entre ellos pueden distinguirse diversas tendencias. Existía también una facción antiutópica, el grupo saduceo.

Los saduceos

La facción antiutópica por excelencia estaba constituida por el grupo saduceo, integrado por la clase pudiente, tanto civil como sacerdotal. Era la aristocracia de Israel y estaba formado por los miembros de las familias más ricas del país. Ellos dominaban por su número en el Gran Consejo o Sanedrín. La aristocracia sacerdotal administraba el templo. El sumo sacerdote primado era el jefe religioso y político de la nación; su persona era sagrada. Sin embargo, el influjo de la clase sacerdotal sobre el pueblo había disminuido mucho, pasando a los fariseos y letrados, quienes, a través de la institución sinagogal, estaban en estrecho contacto con el pueblo llano, al que transmitían, mediante la enseñanza, la tradición farisea. Respecto a la dominación romana, los saduceos habían llegado a un *statu quo*, a una especie de concordato tácito, por el que los romanos reconocían la autoridad del sumo sacerdote y del Gran Consejo en los asuntos internos, aunque con ciertas limitaciones, mientras los dirigentes procuraban evitar conflictos abiertos con el poder romano. De ahí que los movimientos populares los tacharan de colaboracionistas.

La actitud de Jesús con ellos es distante. Los saduceos, con otros dirigentes, se oponen a su enseñanza en el templo (Mc 11,17-18), y le tienden trampas para desacreditarlo (Mc 12,13-17 par.). Para Jesús, el pecado saduceo es el materialismo (Mc 12,18); no tienen más horizonte que el de esta vida y procuran gozar en ella de todo privilegio. Esa actitud tiene por causa su desconocimiento del verdadero Dios (Mc 12,24.27): tal es la condición de los jefes religiosos de Israel.

Son los saduceos, en particular los sumos sacerdotes, quienes exigen de Pilato la condena de Jesús (Jn 19,15.21) y azuzan a la gente contra él (Mc 15,11). No les interesa la utopía ni el reino de Dios, que pondría en cuestión su hegemonía. Se conforman con la situación existente, que les asegura el poder.

Los fariseos

De los movimientos que pueden llamarse utópicos, el primero y más importante era el de los fariseos, caracterizados por la rigurosa observancia de la Ley de Moisés. Ciertamente anhelaban la llegada del reinado de Dios, pero consideraban que este hecho se produciría por exclusiva acción divina. Su idea de la trascendencia divina, que excavaba un abismo entre Dios y el hombre, les impedía concebir que tocaba al hombre cooperar en la llegada del Reino. Para ellos, la única tarea del hombre era la minuciosa observancia de la Ley, pensando que esto aceleraría la acción exclusivamente divina. Ante los acuciantes problemas sociales de su tiempo, no tenían propuesta que hacer. Sólo recomendaban el estudio de la Ley, la piedad individual y la absoluta sumisión a Dios.

Puede caracterizarse esta tendencia como un espiritualismo devoto sin compromiso alguno con la realidad social. Aunque estaban en profundo desacuerdo con el sacerdocio dirigente, no habían roto con la institución religiosa; asistían al templo y al culto. Concebían el reinado de Dios como una restauración purificadora de las instituciones tradicionales. Por otra parte, un sector del movimiento fariseo, el grupo de los letrados, formaba parte del Consejo supremo o Sanedrín y, con ello, participaban en el poder político y religioso. Por su fama de santidad tenían, además, un enorme influjo sobre el pueblo, que respetaba a los letrados como a maestros.

En los evangelios, el enfrentamiento de Jesús con los fariseos y letrados es continuo. Jesús les echa en cara el ideal que se han propuesto, la perfecta observancia de la Ley, llevada con sus interpretaciones hasta el absurdo. Esta pretensión los

lleva al engreimiento y a buscar una fama de santidad que les permita dominar y explotar al pueblo (Mt 6,2.5.16; Mc 12,38-40). Por otra parte, desemboca en muchos casos en la hipocresía (Mt 15,7; 23,25).

También denuncia Jesús su falta de compromiso: son ellos quienes filtran el mosquito y se tragan el camello, es decir, los que pagan religiosamente el diezmo del comino, pero se despreocupan de la justicia y del derecho (Mt 23,23).

Desprecian al pueblo que no conoce la Ley ni puede dedicarse a una observancia tan absorbente (Jn 7,49); pero, además, Jesús denuncia que la ideología que propugnan, centrando al hombre en complacer a Dios por la minucia continua, le quita toda libertad e iniciativa, reduciéndolo a un estado de invalidez humana (Mc 3,1-7a).

El ideal fariseo de un reino de Dios fundado en la perfecta observancia de la Ley, impuesta por el Mesías-maestro, es el que Juan refuta en su evangelio en la escena de Nicodemo (Jn 3,1-12) [5]. Para Jesús, no es la imposición externa de normas la que construye una sociedad nueva, sino la existencia del hombre nuevo, movido por el Espíritu (Jn 3,3).

Los zelotas

Del movimiento fariseo derivó, por lo que parece, el grupo de los zelotas. También fanáticos de la Ley, no se conformaban con la inactividad de los fariseos; pensaban que había que colaborar en la llegada del Reino, tanto en la liberación del yugo extranjero como en la reforma de las instituciones. Nutrían así, por una parte, un odio implacable contra el invasor, y pensaban encontrar la solución en una sublevación armada que sería apoyada por Dios; respecto a la situación interior de la nación, eran muy sensibles a la injusticia social y propugnaban un reformismo violento, acusando a las autoridades de colaboracionismo con el poder romano. La situación de ham-

[5] *El Evangelio de Juan*, 187-193.

bre y falta de trabajo que se padecía sobre todo en Galilea, donde predominaba el latifundio, hacía que encontrasen eco en las multitudes de miserables que carecían de medios para subsistir.

Naturalmente, tampoco los zelotas discutían la legitimidad de las instituciones ni la diferencia de clases dentro de la sociedad. Pretendían que mandasen «los buenos», los que coincidían con sus ideas.

En los últimos tiempos, varios autores han querido hacer de Jesús un zelota, pretendiendo leer entre líneas el relato evangélico. Esta pretensión contradice, sin embargo, todo lo que explícitamente han dejado escrito los evangelistas.

Para Jesús, el uso de la violencia no ofrece solución. Además de condenarla en la esfera individual (Mt 5,38-42; Lc 6,29s), tampoco la acepta como medio para instaurar la sociedad nueva. Esta no llegará a través del cambio de los cuadros dirigentes ni tampoco mediante el cambio de estructuras. La solución de los zelotas, basada en la lucha violenta por el cambio social, lleva al fracaso, pues si no cambian los hombres, la reforma caerá en los vicios del sistema anterior. Solamente la existencia de una nueva clase de hombre, el que ha renunciado a la ambición y a la revancha, permitirá la llegada de una sociedad justa. Usar los medios violentos del sistema significa compartir sus falsos valores. La nueva sociedad no puede basarse sobre la coacción, sino sobre la libertad de opción. El uso de la violencia muestra que aún no existe el hombre nuevo. Las soluciones no vienen de fuera adentro, sino de dentro afuera. Jesús no pretende una reforma de las instituciones; las declara todas caducadas (Mc 2,22: «a vino nuevo, odres nuevos»), incluida la Ley (Mc 2,28). Toca a los hombres nuevos ir encontrando en cada época la organización social que exprese la nueva realidad y las nuevas relaciones humanas.

Numerosos son los pasajes de los evangelios donde se alude a la inutilidad de la violencia zelota y al rechazo que de ella hace Jesús. A veces, se le ofrece que acepte el papel de líder popular para llevar a cabo la empresa. Así lo propone

Marcos en la sinagoga de Cafarnaún, donde el poseído por un espíritu inmundo, figura del secuaz fanático de una ideología, lo proclama «el Consagrado por Dios», esperando que, en vez de derribar la ideología nacionalista del sistema judío, la haga suya y se erija en liberador nacional (Mc 1,24). Las multitudes judías y paganas, marginadas y abandonadas, creen ver en él al líder esperado (Mc 3,11s).

Otras veces los evangelistas utilizan imágenes, sobre todo la del agua (éxodo violento de Moisés, con destrucción de los enemigos) y la del fuego (celo ardiente y violento de Elías contra la monarquía corrompida). Así, en el episodio del paralítico de Juan (Jn 5,1-18), la agitación del agua en la piscina representa la rebelión violenta que anhela el pueblo reducido a la impotencia (5,7). Jesús no secunda ese deseo, pero ofrece al hombre la fuerza y la libertad, rompiendo con la institución que lo sometía (5,8s) [6]. La suegra de Pedro está en cama con fiebre (palabra cuya raíz en griego es «fuego»), y Jesús la cura; indica con ello Marcos el intento de Jesús de separar a Pedro de los círculos que fomentaban el espíritu reformista violento de Elías (Mc 1,29-31) [7]. El niño endemoniado y epiléptico se veía forzado por el mal espíritu a tirarse al fuego o al agua (se unen aquí ambas figuras), lo que causaría su destrucción (Mc 9,22). La escena de Getsemaní, donde un discípulo saca el machete y ataca al siervo del sumo sacerdote (Mt 26,51), representante en la escena de la más alta jerarquía del judaísmo, expresa el espíritu reformista violento que poseía al grupo de discípulos. Jesús le ordena renunciar a la resistencia (Mt 26,52).

En cuanto a la otra característica de los zelotas, el odio a los romanos invasores y el deseo de revancha, nada más opuesto al espíritu de Jesús. El, que proclama y practica el amor y la fraternidad universal de hombres y pueblos, no puede querer la ruina de los romanos ni la venganza contra ellos

---

[6] *Ibid.*, 270-271.

[7] Véase J. Mateos, *«Los Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982, 215-216.

(cf. Mt 8,5-13 par.). Por eso no arenga a la rebelión armada, sino que enseña el amor a los enemigos (Mt 5,44 par.). Para él, las naciones paganas son, como la judía, pueblos oprimidos por minorías dirigentes (Mc 10,42). La labor de todos los que siguen a Jesús, también de los discípulos de origen judío, es ponerse al servicio de esos oprimidos de toda raza para rescatarlos de su esclavitud (Mc 10,45). Tal es el sentido de la misión universal, propia de los grupos cristianos.

Los esenios

El grupo de los esenios no se nombra en los evangelios. Constituían una secta fanática y exclusivista y se consideraban los únicos constituyentes del verdadero Israel. Habían roto por completo con la institución religiosa, pues consideraban ilegítimo el sumo sacerdocio existente. Vivían separados, en el desierto o en las ciudades; tenían sus propios ritos de iniciación y pronunciaban terribles juramentos de guardar secreto lo que concernía a la secta. Esperaban la llegada de un Ungido de Aarón, es decir, de un nuevo sumo sacerdote, y de un Ungido de David, es decir, el Mesías guerrero. Un conflicto final daría la victoria a los hijos de la luz sobre los de las tinieblas, que eran todos excepto ellos mismos. En la época de Jesús no estaban comprometidos ni social ni políticamente, pero en años posteriores, y en particular al acercarse la guerra contra Roma, fueron ganados por el espíritu zelota.

El dicho que aparece en Mt 5,43: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo», es típicamente esenio. Jesús lo desautoriza totalmente, mostrando que es contrario al ser del Dios verdadero.

Es instructivo poner en contraste el programa de Jesús con el de los fariseos, sus continuos adversarios. Frente a una Ley que programa la vida, Jesús da al hombre plena libertad. No se trata ya de obedecer a Dios, sino de ser como él (Mt 5,48), secundando el impulso del Espíritu que él comunica y que identifica con él. Por otra parte, la fidelidad a Dios no

se expresa con la observancia minuciosa de un código de preceptos, sino con el amor de obra a los demás. Este amor ha de ser universal, sin establecer discriminaciones (Mt 5,43-48). Este binomio, libertad y amor, caracteriza al seguidor de Jesús; expresa la libertad responsable, por la que el hombre, dueño de su propia vida, la entrega para el bien de los demás.

Un hecho notable es que nunca invita Jesús a un fariseo a ser discípulo suyo. El fariseo, esclavo de la Ley, no conoce ni desea la libertad, y absorto en su empeño de ser fiel a Dios, olvida la fidelidad a los hombres.

Es distinto el caso de los zelotas. En los tres evangelios sinópticos se nota expresamente que hay un zelota en el grupo de los Doce (Mt 10,4; Mc 3,18; Lc 6,15). Esta respuesta de los zelotas al anuncio del reinado de Dios se explica porque éstos eran sensibles a la injusticia social y querían ponerle remedio, aunque equivocadamente lo buscasen en la reforma violenta, dentro de un espíritu nacionalista exaltado. Fueron los causantes de la injusticia, como las clases dirigentes, y los indiferentes a ella, como los que seguían las doctrinas fariseas o esenias, los que no respondieron al mensaje de Jesús.

VI. EXITO DE LA UTOPIA: LA VICTORIA SOBRE LA MUERTE

La resurrección de Jesús significa su victoria sobre la muerte. El término «resurrección» pertenece a la tradición farisea y, en el evangelio de Marcos, Jesús lo usa exclusivamente ante oyentes judíos. Para los hombres en general habla de «salvar la vida», en el sentido de obtener una vida que supera la muerte (Mc 8,35: «El que pierda su vida por causa mía y de la buena noticia, la pondrá a salvo»).

En el NT, el término «resurrección» se usa muchas veces con sentido polémico. De hecho, a los ojos de todos, la postura del muerto es horizontal, y la «resurrección», que significa «levantarse de nuevo», indica la vuelta a la vida. Si Jesús fue condenado a muerte y ejecutado por los representantes del sistema religioso-político judío, se dice que «Dios lo resucitó

de la muerte» (Hch 17,37; Rom 4,24) para subrayar que Dios da la razón a Jesús en contra del sistema religioso que pretendía tener autoridad divina. A los ojos de Dios, el condenado es el inocente; sus jueces son los culpables. No sólo eso; con la resurrección, Dios invalida la sentencia de muerte.

Sin embargo, dejando aparte la polémica propia de los primeros tiempos del cristianismo, una formulación teológica más apropiada que la de «resurrección» es la de «la vida que vence la muerte».

El fundamento de la vida que no muere está en la comunicación del Espíritu, fuerza de vida y amor de Dios mismo. Quien posee esa vida de calidad divina y practica el amor a los demás no puede morir. Es más, para él la muerte física no es más que un accidente inevitable, pero que no conlleva ninguna experiencia de destrucción (Jn 8,51: «Sí, os aseguro que quien cumpla mi mensaje no sabrá nunca lo que es morir»).

Esta vida definitiva asegura el éxito de la utopía de Jesús, que no será vencida por la muerte (cf. Mt 16,18: «y el poder de la muerte no la derrotará»). Así se expone en el evangelio de Juan, usando las categorías del éxodo-liberación. Jesús contrapone el fracaso del antiguo éxodo al éxito del nuevo (Jn 6,49: «vuestros padres comieron el maná en el desierto, pero murieron»; 6,51: «quien coma pan de éste vivirá para siempre»). Según el proyecto de Jesús, la humanidad debe ir alcanzando el máximo de su desarrollo y su felicidad en la etapa histórica, e ir pasando sucesivamente a la etapa final y definitiva del Reino, que, más allá de toda expectativa, coronará los logros de la existencia terrena.

VII. CONCLUSION: EL DIOS-AMOR

La actividad y el mensaje de Jesús son la consecuencia de su experiencia de Dios como amor. Es lo que expresa la denominación «el Padre», que designa al que, por amor, comunica a los hombres su propia vida.

Si el Padre es amor sin límites al hombre, no puede tolerar que éste sufra, sea oprimido o se vea impedido de alcanzar la plenitud a la que está destinado. De la realidad del Dios-amor se deriva su oposición a la injusticia, la actividad de Jesús en favor de los débiles e incluso su aceptación de la muerte con objeto de llevar a cabo su obra liberadora.

Por eso, la actividad de Jesús se dirige particularmente a los más necesitados, a los marginados por motivos religiosos o sociales. Ella descubre las grandes esclavitudes que impiden el desarrollo del hombre y permiten su manipulación y explotación; son las ideologías religiosas y nacionalistas las que favorecen la marginación e impiden el amor y la fraternidad universal.

Pero, al mismo tiempo, la experiencia del Dios-amor impide cualquier actividad inspirada en el odio o que procure el daño de otros; de ahí la diferencia entre los episodios de liberación que aparecen en el Antiguo Testamento y la liberación que propone Jesús: quien ama está dispuesto a dar la vida, no a quitarla, ni siquiera para salvar la propia [8].

[8] Para el Dios-amor, véase J. Mateos - F. Camacho, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, El Almendro, Córdoba 1988, cap 5.º, «El Dios de Jesús».

EL BAUTISMO: DE JUAN A JESUS *

La exposición sobre el bautismo ocupará dos capítulos. El primero tratará del bautismo desde el punto de vista de los evangelios sinópticos, en particular desde el de Marcos, insistiendo en el carácter social del bautismo. El segundo adoptará el punto de vista del evangelio de Juan, considerando el bautismo sobre todo como la renovación de la persona.

El evangelio de Marcos no relata episodios de la infancia de Jesús. Inmediatamente después del título de la obra (1,1: *Orígenes de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios)* introduce la figura de Juan Bautista, para describir el movimiento de masas a que da origen su proclamación. Este aspecto de promotor de un movimiento popular se atribuye a Juan Bautista en los cuatro evangelios.

De hecho, el evangelio de Marcos comienza con una sección introductoria que puede llamarse «la preparación», en la que se distinguen tres cuadros: El primero (1,2-5) presenta la figura y actividad de Juan Bautista como el cumplimiento de profecías del AT. Ofrece una visión panorámica; todo se ve desde lejos, no se oye la voz de Juan ni se distingue su aspecto. El segundo (1,6-8) presenta la figura de Juan en primer plano, describiéndolo como precursor del Mesías. El tercero (1,9-13) introduce a Jesús y expone su investidura como Mesías y el ambiente en que ha de ejercer su misión.

---

* Conferencia pronunciada en la Cátedra de Teología Contemporánea, Colegio Mayor Chaminade, Madrid, en diciembre de 1986.

I. JUAN, EL MENSAJERO PROMETIDO
(Mc 1,2-5)

La sección introductoria comienza con este cuadro:

2 Como estaba escrito en el profeta Isaías:

«Mira, envío mi mensajero delante de ti,
él preparará tu camino»
(Ex 23,20; cf. Mal 3,1);

3 *«una voz grita desde el desierto:*
—Preparad el camino del Señor,
enderezad sus senderos»
(Is 40,3),

4 se presentó Juan Bautista en el desierto proclamando un bautismo en señal de enmienda, para el perdón de los pecados.

5 Fue saliendo hacia él todo el país judío, incluidos todos los vecinos de Jerusalén, y él los bautizaba en el río Jordán a medida que confesaban sus pecados.

La figura de Juan (v. 4)

Juan entra en la narración como un personaje conocido *(se presentó Juan el Bautista),* pero únicamente por su nombre *(Juan)* y actividad *(el Bautista);* no se menciona origen, familia ni profesión. Su figura no suscita el interés de Marcos más que en cuanto ejecutor de una misión.

Juan se sitúa *en el desierto* y desde allí proclama; se mantiene fuera de las estructuras sociales, lo mismo políticas que religiosas. El objetivo de su misión es la reconciliación con Dios *(el perdón de los pecados).* Para obtenerla existían medios en la religión judía, en particular ciertos sacrificios en el templo; Juan no los toma en consideración e invita a un gesto simbólico: el bautismo en el río. El mensajero de Dios se coloca frente a la religión oficial.

La actividad de Juan comienza con la proclamación de *un bautismo en señal de enmienda.* El verbo «bautizar» (que significa en este contexto «sumergir/hundir») y el sustantivo «bautismo» están asociados a la idea de muerte (por ejemplo, «hundir un barco»). «Bautizarse» equivalía a «sumergirse/

hundirse», en sentido literal o figurado. En los evangelios, «la inmersión» se usa como metáfora de la muerte de Jesús (Mc 10,38s; Lc 12,50). Está presente en el bautismo la idea del agua destructora [1].

El bautismo o inmersión no es un rito inventado por Juan; se usaba en el judaísmo como símbolo de un cambio decisivo en la vida, tanto religiosa como civil. El simbolismo subyacente era el de morir a un estado anterior para empezar una vida diferente. Existía, por ejemplo, el baño/bautismo, que indicaba el paso de la esclavitud a la libertad [2]. Para los prosélitos del judaísmo, la inmersión significaba el abandono de las prácticas y creencias paganas y la adhesión a las judías. En estos casos, el bautismo expresaba un cambio de lealtades o de dueño especificado por la circunstancia.

A la luz de este significado del bautismo/inmersión, se entiende el bautismo de Juan asociado a la enmienda. La inmersión, símbolo elemental de muerte, es la máxima expresión de ruptura (cf. 1,5: *confesaban sus pecados);* muestra la voluntad de sepultar el pasado. De este modo, el acto exterior pretendía manifestar un cambio interior de actitud y se convertía en compromiso público de un futuro cambio de conducta *(un bautismo en señal de enmienda).*

Nótese, sin embargo, que Juan no se limita a exhortar a un arrepentimiento privado: pide que cada uno se reconozca públicamente cómplice de la injusticia y exteriorice su ruptura con ella, comprometiéndose a rectificar su conducta. No centra su denuncia en la maldad o injusticia de las instituciones; se dirige a la sociedad entera y a cada uno de sus miembros.

Con su exhortación se inserta Juan en la tradición profética de Israel. La promesa de borrar los pecados se encuentra, por ejemplo, en Is 1,16-18: «Apartad de mi vista vuestras malas acciones; cesad de obrar el mal y aprended a obrar el bien ...: aunque vuestros pecados sean como púrpura, blanquearán como nieve».

---

[1] Cf. Sal 18,5s; 69,3; Jon 2,3s; Job 26,5s.
[2] Cf. Jeremías, *Jerusalén* 332.

Este texto de Isaías define exactamente el significado de la enmienda: «cesad de obrar el mal y aprended a obrar el bien». De hecho, el término griego para «enmienda» *(metanoia)* significa un cambio de actitud interior que se traduce en cambio de conducta. No contiene referencia a Dios, sino al hombre; en eso difiere de la «conversión», que implica la vuelta hacia Dios [3]. Como en el texto de Isaías, para perdonar los pecados pide Dios un cambio en las relaciones humanas [4].

El texto no necesita explicitar la calidad de los «pecados»; dada la tradición profética anterior, se da por sabido que «pecado» significa injusticia, daño habitual e intencionado al prójimo, especialmente a los más débiles [5].

Es decir, el término «pecados» [6] no denota acciones meramente ocasionales, que se designan en Marcos con otros términos [7], sino las que derivan de una mala actitud hacia los demás y necesitan, para ser corregidas, un cambio de actitud y de conducta («enmienda»). El bautismo/inmersión, sepultura simbólica del pecado, subraya lo radical de la enmienda, expresando su carácter irrevocable. Juan promete el perdón divino a los que cambien de actitud hacia el prójimo. No hay amistad con Dios sin amistad con el hombre.

Pero para comprender el alcance de la figura y misión de

---

[3] Cf. A. Tosato, *Per una revisione degli studi sulla* metanoia *neotestamentaria*: RBibIt 23 (1975) 3-45.

[4] Cf., además, Am 3,9s; 5,7-12; Miq 3,1-12; 6,8s.16; 7,1-6.

[5] He aquí un texto de Malaquías, donde Dios se dirige al pueblo (3,5): «Os llamaré a juicio, seré testigo exacto contra hechiceros e idólatras y contra los que juran en falso, contra los que defraudan el salario al obrero, oprimen a viudas y huérfanos y hacen injusticia al forastero, sin tenerme respeto».

En Isaías 1,10-18, el pecado consiste en las enormes injusticias («manos llenas de sangre») que se encubren bajo un culto exterior, rechazado absolutamente por Dios. El remedio al pecado consiste en hacer justicia a los débiles (1,16-18). Cf. Is 5,8-25; 59,1-20.

[6] Marcos emplea el término solamente en este pasaje, 1,4.5, y en 2,5ss, en ambos casos refiriéndose a un pasado.

[7] Cf. Mc 3,28s; 11,25.

Juan hay que examinar los textos del Antiguo Testamento a cuya luz presenta Marcos la figura del Bautista (1,2-4).

Promesa de un mensajero (vv. 2-3)

Para describir la figura y misión de Juan utiliza Marcos textos del Antiguo Testamento bajo el epígrafe: *Como estaba escrito en el profeta Isaías* (1,2).

Sin embargo, bajo el nombre de Isaías reúne Marcos dos textos distintos: el primero (1,2) está tomado de Ex 23,20, aunque su final revela el influjo de Mal 3,1; el segundo (1,3) está efectivamente tomado de Is 40,3. La cita de los dos textos bajo el nombre del autor del segundo sigue la costumbre del tiempo de no citar un pasaje profético sin apoyarlo en un texto de la Ley [8].

La frase: *Mira, envío mi mensajero delante de ti*, reproduce casi exactamente el texto de Ex 23,20a. La siguiente: *él preparará tu camino*, está, por el contrario, más cerca de Mal 3,1b. Con este texto compuesto, el evangelista conecta el personaje principal, Jesús, con el tema del éxodo (Ex 23,20); al mismo tiempo, por el texto de Malaquías, caracteriza la misión del precursor como un juicio contra los defraudadores, explotadores y opresores, para que el pueblo, volviendo a una vida recta, restablezca su relación con Dios (Mal 3,1ss).

En este texto (Ex 23,20 + Mal 3,1) es Dios quien habla, y se dirige a un personaje innominado *(Mira, envío mi mensajero delante de ti),* que, dado el título de la obra (1,1), se identifica con Jesús, Mesías Hijo de Dios. Se le habla de «tu camino» *(él preparará tu camino),* un camino determinado, implicando una meta perfectamente definida. Y este camino es el de un éxodo, que supone una liberación y una tierra prometida. Comienza a dibujarse «la buena noticia».

El texto de Isaías 40,3 citado a continuación (v.3) introdu-

[8] Cf. A. Farrer, *A Study in St. Mark*, Westminster 1951, 55.

ce un cambio de escena. El mensajero anunciado se hace presente, localizado en un desierto. Lo que pide *(preparad el camino)* corresponde a la misión que Dios le había asignado (1,2: *él preparará tu camino).* El mensajero prepara exhortando a preparar: su misión no se realiza por la imposición o la violencia, sino mediante la persuasión. *Preparar el camino del Señor* (1,2s) significa, por tanto, abandonar la práctica de la injusticia.

También este texto anuncia un éxodo *(el camino del Señor);* será el definitivo, porque va guiado por Dios mismo. Pero el camino del Señor (Yahvé) se identifica con el del Mesías (1,2: *tu camino);* es éste quien ha de llevar a cabo lo que, según la profecía, era obra de Dios. Se insiste en la apertura de una posibilidad de liberación.

El mensajero está en el desierto y grita desde allí para que su voz se oiga fuera, puesto que el desierto está deshabitado. Su exhortación señala a todos un mismo cometido: *preparad el camino, enderezad los senderos.* Es decir, la liberación será un hecho si los oyentes responden al llamamiento del que grita.

Resumiendo los rasgos del mensajero (Juan) y del personaje anunciado (Jesús) que aparecen en los textos citados por Marcos, se tiene lo siguiente:

a) Juan es el precursor del Mesías y el anunciador de un nuevo éxodo o liberación, que tendrá carácter definitivo; se trata, por tanto, de una salvación no meramente individual, sino social, a semejanza del antiguo éxodo que liberó al pueblo de la esclavitud de Egipto. Sin embargo, el éxito de esta empresa exige de cada individuo un cambio de conducta, renunciando a la injusticia con el prójimo.

b) Jesús es el Mesías; él llevará a término el éxodo definitivo, que conducirá a una nueva tierra prometida. Su obra es la de Dios mismo.

Respuesta a la exhortación de Juan (v. 5)

La exhortación de Juan tiene enorme resonancia; se produce un movimiento de masas procedentes de toda Palestina, incluida la capital *(Fue saliendo hacia él todo el país judío, incluidos todos los vecinos de Jerusalén).*

Como lo anunciaban los textos de Éxodo e Isaías citados antes (1,2s), el pregón de Juan provoca un éxodo *(saliendo)* [9]. La tierra de opresión de donde parte el éxodo es precisamente el país judío, incluida su capital, Jerusalén, lugar del templo y sede de las instituciones religiosas y políticas.

Al dirigirse hacia Juan, el pueblo muestra tomar conciencia de la situación en que vive. La voz del mensajero despierta la conciencia de la injusticia, y la respuesta masiva muestra que ésta invadía la sociedad a todos sus niveles. No van hacia Juan como pueblo organizado, sino como totalidad anónima donde los vínculos sociales no tienen vigencia. Son una masa de individuos que sienten colectivamente su condición pecadora y la necesidad de reconciliarse con Dios.

También los habitantes de la capital acuden a Juan. El desierto está más cerca de Dios que el templo.

El hecho de «confesar sus pecados» *(y él los bautizaba en el río Jordán, a medida que confesaban sus pecados)* muestra que la religión y el culto oficial no reconciliaban con Dios. Los que acuden a Juan reconocen así que culto y templo coexistían con violencia, mentira y explotación (cf. Is 1,10-15). El pueblo mismo denuncia la inautenticidad del culto y la ineficacia de la Ley.

La vasta respuesta suscitada por la llamada de Juan, da al fenómeno gran importancia social. El carácter público de la ruptura revelaba a cada individuo el vasto descontento que reinaba. Juan ha despertado la conciencia de la sociedad, haciendo que cada individuo se dé cuenta de la injusticia de las relaciones sociales en las que está implicado. Desde una

[9] El verbo «salir» utilizado por Marcos se usa en el AT para designar el éxodo de Egipto, cf. Ex 13,4.8; Dt 11,10; 23,5; 24,9; 25,17; Jos 2,10.

situación de conformismo se pasa a un anticonformismo de masa, que experimenta la necesidad de un cambio, de una salvación. Así prepara Juan el camino del Mesías.

Juan *los bautizaba en el río Jordán*. Es innegable la importancia que tiene el Jordán en la historia de Israel como frontera que hubo que atravesar para entrar en la tierra prometida. El Jordán indica el final de un éxodo, anuncia el don de la tierra, meta de la liberación. Este sentido está señalado en el texto por la fórmula *el río Jordán* (única vez en Mc), que se encuentra sólo en tres pasajes del AT (Nm 13,29; Jos 4,5; 5,1), indicando la frontera de la tierra prometida.

El hecho de que el pueblo salga del país judío para acercarse al Jordán, donde Juan bautiza, indica la opresión que existe en la sociedad judía: la que fue tierra prometida se ha convertido en tierra de esclavitud, en paralelo con el antiguo Egipto. La nueva tierra prometida se encuentra fuera de los límites de Israel; el éxodo se realizará a la inversa del antiguo; no se pasará el Jordán para entrar en la tierra de la antigua promesa, sino al revés. Israel tiene que salir de sí mismo, abrirse a una realidad que está fuera de él. Se insinúa con esto que el exclusivismo nacionalista fomentado por la institución judía es contrario al plan de Dios.

Pero Juan, que sitúa a este pueblo a la entrada de la nueva tierra, no puede hacerlo entrar en ella. Será la misión del Mesías que viene.

El mensaje de Juan no ha sido de amenaza, sino de misericordia. Por su medio, Dios ofrece borrar el pasado pecador de quienes se propongan practicar la justicia. Aunque la proclamación de Juan tiene gran resonancia social, atañe en primer lugar al individuo. No manifiesta propósito de fundar escuela ni comunidad de ningún tipo. Se dirige a todos, para que cada uno cambie de conducta. Ahí termina su misión.

El antiguo éxodo consistió en la salida del pueblo como tal; en el que anuncia Juan participarán los que respondan a su invitación.

En síntesis: La presencia y proclamación de Juan Bautista

en el desierto de Judea expresa la condenación de la injusticia de la sociedad judía y la ruptura con sus valores. La misión de Juan se ve como preparatoria de una liberación que será efectuada por Jesús.

La primera condición para que la liberación sea posible es sacar a la gente del conformismo en que vive, suscitando la conciencia de la injusticia y el deseo de salir de ella. Ese es el sentido de la proclamacion de Juan. Se apoya para ello en elementos simbólicos tradicionales: el desierto recordaba a los judíos el primer éxodo liberador efectuado por Moisés y el amor de Dios experimentado en aquel itinerario (Os 2,14-16).

Para suscitar la conciencia de injusticia Juan recurre a un rito practicado entre los judíos, la inmersión en agua como símbolo de muerte a un pasado, es decir, de cambio radical de situación o de vida.

Juan, sin embargo, no dirige abiertamente su crítica contra las instituciones mismas, se centra en la injusticia existente en la sociedad como tal a todos sus niveles. Pretende que la gente sea consciente de que la injusticia global del sistema tiene por base la injusticia de los individuos. La metáfora del éxodo significa un cambio de situación, la aspiración por una sociedad justa, pero ésta no puede hacerse mediante la mera reforma a nivel institucional, necesita el cambio de actitud personal de cada uno hacia los demás.

La respuesta a la llamada de Juan es masiva, mostrando el descontento profundo que existía en los miembros de aquella sociedad. Además, al hacer público el reconocimiento de la injusticia personal todos toman conciencia de la extensión del descontento y de la aspiración por un cambio. Queda así preparado el camino para el que va a proponer el cambio, Jesús. Se dibuja ya que su misión será la construcción de una sociedad justa, compuesta de individuos que han renunciado personalmente a la injusticia.

II. JUAN, PRECURSOR
(Mc 1,6-8)

He aquí el segundo cuadro de la sección introductoria:

[6] Juan iba vestido de pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura, y comía saltamontes y miel silvestre.
[7] Y proclamaba:
—Llega detrás de mí el que es más fuerte que yo, y yo no soy quién para agacharme y desatarle la correa de las sandalias. [8] Yo os he bautizado en agua, él os bautizará con Espíritu Santo.

Marcos presenta ahora un primer plano de Juan. Se perciben detalles de su persona (vestido y alimento) y se oye su voz. Evidentemente, su vestido y su dieta (1,6) no son cronológicamente posteriores a los bautismos, explican cómo «se presentó» en el desierto (1,4). La descripción no supone, pues, un avance en la línea del tiempo, sino un acercamiento del punto de visión, que amplifica y precisa la escena anterior (1,4-5).

El modo de vestir presenta a Juan como un segundo Elías (2 Re 1,8), precursor de la llegada de Yahvé (Mal 3,23s); a continuación, Juan mismo se declara precursor (1,7s).

En 1,2-5 aparecía Juan como punto de convergencia del AT y primera etapa en el cumplimiento de los dichos proféticos: el pasado apuntaba a Juan. En 1,6-8 se presenta, en cambio, como anunciador y precursor: el pasado, a través de Juan, se abre al futuro, a una realidad nueva.

Juan, nuevo Elías (v. 6)

Juan aparece como un hombre no integrado en su sociedad, despreciador de las convenciones. Así lo demuestra el lugar asocial donde se establece (el desierto), la ausencia de todo rasgo identificador que lo relacione con sus contemporáneos (origen, familia, profesión), su manera de vestir y su alimento.

El vestido de pelo había sido usado por los profetas (cf. Zac 13,4). La mención de la correa de cuero alude a 2 Re 1,8, donde aparece como rasgo distintivo de Elías. Marcos, por tanto, identifica en cierto modo a Juan con aquel profeta (cf. Mal 3,1.23). La sobriedad de las alusiones de Marcos se explica por la diferencia entre la misión que Malaquías atribuye a Elías: preceder a Yahvé mismo en su venida como juez (Mal 3,2-21.23s), y la de Juan, que no anuncia juicio, sino perdón y la llegada del dador del Espíritu.

El alimento de Juan no era insólito en su tiempo. Los saltamontes podían comprarse en el mercado y se comían ordinariamente salados y con pan. La miel silvestre podía proceder de abejas salvajes o ser un jugo de naturaleza vegetal, como de las palmeras datileras o de los higos. La dieta de Juan no era, por tanto, desacostumbrada para sus contemporáneos ni particularmente ascética; es la de un nómada que vive sobre el terreno. Indica su independencia y separación de la sociedad circundante. Su fuerza está en este ejemplo de despojo y ruptura, que corresponde a su mensaje de ruptura con la injusticia. La asimilación a Elías, precursor de la llegada de Dios, significa que en la actividad de Juan representa sólo una etapa preparatoria.

En contraste con la de Elías, la figura de Juan no presenta en Marcos ningún rasgo de violencia. Su proclamación va a anunciar vida, no muerte ni castigo.

Juan, precursor (v. 7)

A medida que bautiza a la gente, Juan se manifiesta como precursor (1,7: *Llega detrás de mí),* anunciándoles la llegada inminente de un personaje que el lector identifica ya con Jesús Mesías (1,1). En la figura de Elías (Mal 3,22), la motivación para la enmienda miraba al pasado: Moisés y la Ley. Juan prescinde de ese pasado. La motivación que propone mira al futuro, a la llegada del que bautiza con Espíritu Santo.

Juan describe al que llega por comparación consigo mis-

mo, fijándose en tres aspectos: su calidad («más fuerte»), su dignidad («no soy quién») y su actividad («bautizar en agua - con Espíritu»). Se presenta en todo como inferior, deshaciendo cualquier equívoco respecto a su misión.

La expresión «el que es más fuerte que yo» incluye un significado jurídico: «el que tiene más derecho que yo». Esta expresión y la siguiente: «desatar la correa de sus sandalias», aluden a una institución legal que Marcos supone conocida de sus lectores, la ley del levirato, cuya finalidad era procurar descendencia al hombre que hubiera muerto sin hijos. La ley prescribía que el hermano del difunto se casara con la viuda, y que los hijos que vinieran se considerasen hijos del difunto. Si el que «tenía derecho» a casarse con la viuda renunciaba a hacerlo, el pariente más próximo le quitaba la sandalia, indicando así que tomaba su puesto y se apropiaba de su derecho [10]. El libro de Rut ofrece un claro ejemplo de esta usanza judía (Rut 3,7-9).

En el texto de Marcos, la mención de la sandalia alude a la existencia de un «Esposo». En la tradición profética de Israel, «el Esposo» era una metáfora para designar a Dios y a su relación de fidelidad y amor al pueblo, representado bajo la figura de «la Esposa» [11]. La misma relación Dios-pueblo había sido llamada en tiempos anteriores «la Alianza», usando una figura jurídica.

Juan anuncia, pues, la llegada de un nuevo «Esposo», significando un cambio de alianza o de relación entre Dios y el hombre, que será prenda de fecundidad. Se indica así la esterilidad de la antigua alianza [12], y se insinúa la constitución

---

[10] En Dt 25,5-10 la ceremonia tiene carácter infamante; en el libro de Rut lo tiene de adquisición. Véase Alonso-Proulx, *Las sandalias del Mesías Esposo*: Bib 59 (1978) 1-37. Cf. Is 54,1ss, en sentido metafórico.

[11] Cf. Is 54,1ss; Os 2, etc. El tema reaparece a lo largo del evangelio, particularmente en 2,19, donde Jesús mismo aplica a su persona la figura del Esposo. La esterilidad de la antigua alianza está figurada por la higuera sin higos (11,12ss).

[12] Expresada en Ez 37,5-14 por la visión de los huesos calcinados, que han de revivir por la infusión del Espíritu.

de un nuevo pueblo, cuyos miembros han de dar su fidelidad al que, como Esposo, realiza la presencia de Dios.

De hecho, la respuesta de masas al pregón de Juan denuncia el fracaso de las antiguas instituciones. Por otra parte, la alusión a una nueva alianza no era del todo sorprendente para los contemporáneos de Juan; había sido anunciada por Jeremías 31,31-34: «Mirad que llegan días ... en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá ... Meteré mi Ley en su pecho escribiéndola en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: 'Tienes que conocer al Señor', porque todos, grandes y pequeños, me conocerán ... pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados».

En Ez 36,26s aparece una relectura del texto de Jeremías, en la que interpreta la nueva Ley interior como el Espíritu de Dios: «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo (cambio de disposición y, en consecuencia, de modo de actuar), arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos».

La gente podía esperar que Juan, que ha despertado su conciencia y ha hecho patente la situación de la sociedad, se constituyera en líder de un movimiento de reforma. Por eso el anuncio de Juan incluye una protesta: «yo no soy quién». Desengaña a la gente presentándose como mero precursor. Su tarea se limita a preparar el terreno al que llega. Su pregón mira a la conducta individual. El que llega, en cambio, tiene por misión constituir un pueblo, su actividad va a afectar a la sociedad misma.

No pronuncia Juan el título de Mesías, tan arraigado en la tradición y ya dado por Marcos a Jesús (1,1). De hecho, se prestaba a una interpretación política, que podía hacer olvidar el cambio personal. La alusión al «Esposo», en cambio, pone de relieve la relación de amor y fidelidad mutua entre Dios y el pueblo.

Los dos bautismos (v. 8)

La diferencia de «fuerza» entre Juan y Jesús se manifiesta en la diferencia de bautismo: *Yo os he bautizado en agua, él os bautizará con Espíritu Santo.* Juan subraya que el suyo es sólo preparatorio y que necesita ser completado por otro muy superior. Son los mismos individuos los que han de recibir uno y otro («os he bautizado, *os* bautizará»). No podrán recibir el Espíritu los que no hayan roto con la injusticia del pasado.

La actividad del que llega *(bautizar con Espíritu Santo)* queda fuera del sistema religioso judío, como ha quedado la de Juan. No se pone en conexión explícita con ninguna promesa del pasado ni con ninguna de las instituciones heredadas. No anuncia una reforma por obra del que viene; por el momento indica su acción sobre los individuos, que completará la de Juan.

Es decir, para fundar esa nueva sociedad o pueblo es necesaria la ruptura con la injusticia propugnada por Juan, pero no es suficiente. Se requiere algo más, que se formula de un modo para nosotros un tanto enigmático: «bautizar con Espíritu Santo».

«Espíritu» equivale originalmente a «viento/soplo/aliento». En cuanto «viento de Dios», expresa metafóricamente su fuerza; en cuanto «soplo/aliento», su vida. Ambas metáforas van unidas [13]. Por comunicar vida, adopta también el simbolismo del agua fecundante [14]. El verbo «bautizar», asociado al Espíritu, lo asimila al «agua», y la oposición al bautismo de Juan (agua destructora) le imprime el sentido de «agua vivificante». Se concibe al Espíritu como una lluvia que empapa la tierra/hombre, comunicándole vida [15].

[13] Cf. Jue 3,10; 1 Sm 10,10; Is 63,14; Miq 3,8.

[14] «Derramar», Jl 3,1s; Is 44,3; Zac 12,10; «infundir», Ez 39,29.

[15] Is 32,15-18 expone los efectos del Espíritu: «Cuando se derrame sobre vosotros un aliento de lo alto, el desierto será un vergel, el vergel parecerá bosque; en el desierto morará la justicia y en el vergel habitará el derecho: la obra de la justicia será paz, la acción del derecho, calma y tranquilidad perpetuas». Is 44,3 compara el Espíritu al agua que fecunda.

Aparece así la complementariedad de los bautismos, el de Juan y el del que llega. Bautismo/inmersión en el agua significaba muerte al pasado pecador; bautismo/lluvia de Espíritu Santo significa vida divina comunicada al hombre.

Se expresa aquí, por boca de Juan, el primer aspecto de «la buena noticia de Jesús Mesías, Hijo de Dios» (1,1): la comunicación al hombre, por medio de Jesús, de la vida divina. Es el aspecto individual de la buena noticia. La sociedad nueva requiere un hombre nuevo.

El Espíritu es llamado «Santo», calificación raramente usada en el AT (Sal 51,13; Is 63,10.11). Según los pasajes proféticos antes citados, la acción típica del Espíritu es crear un vínculo de fidelidad del hombre a Dios, paralelo al que une Dios al hombre [16]. La obligación de la Ley quedará sustituida por el impulso interno del Espíritu.

El bautismo de Juan era insuficiente para asegurar la fidelidad a Dios en el futuro: no bastaba el propósito de cambiar de vida, tantas veces fallido, ni el perdón de los pecados personales; se requería un cambio interior profundo. Unicamente el que puede comunicar el Espíritu podrá cambiar la situación definitivamente.

Dentro del pueblo judío, la actividad del que llega beneficiará a los que aceptan el mensaje de Juan. No va a renovar, por tanto, a la nación en cuanto tal, sino a los que opten contra la injusticia.

En síntesis: Juan aparece como precursor, es decir, como encargado de preparar la labor de Jesús, que ejecuta el plan de Dios para la humanidad. Esta consiste en la fundación de una nueva sociedad o pueblo, en la que la relación del hombre con Dios cambia sustancialmente. La nueva relación se formula como una infusión de Espíritu de Dios, fuerza divina de vida, que lo vincula con Dios internamente, no por mediación de una Ley. Resulta así una nueva calidad de hombres, que serán los que constituyan la sociedad nueva.

En su proclamación, Juan no explica las condiciones ni

[16] Cf. Ez 36,26s; Is 44,3.

los efectos del bautismo con Espíritu Santo. A continuación, sin embargo, en la descripción del bautismo de Jesús (1,9-11) señala Marcos analógicamente la índole del bautismo con Espíritu.

III. JESUS, EL QUE LLEGA (Mc 1,9-13)

Tercero y último cuadro de la sección:

9 Sucedió que en aquellos días llegó Jesús desde Nazaret de Galilea, y
Juan lo bautizó en el Jordán.
10 Inmediatamente, mientras salía del agua, vio rasgarse el cielo y al
Espíritu bajar como paloma hasta él. 11 Hubo una voz del cielo:
—Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mi favor.
12 Inmediatamente el Espíritu lo empujó al desierto. 13 Estuvo en el
desierto cuarenta días, tentado por Satanás; estaba entre las fieras y los
ángeles le prestaban servicio.

Entra en escena Jesús, que, desde este momento, será el personaje central del evangelio. Al contrario del caso de Juan, la calidad de su persona no se describe mediante textos del AT, sino como efecto de una intervención divina. No se menciona por el momento actividad alguna de Jesús, sino su posición respecto a Dios, a los hombres y a la sociedad.

Mientras la figura de Juan aparecía desde el principio estática (1,4-5, no se indican desplazamientos), la de Jesús es primero dinámica; los sucesos que se relatan trazan un itinerario que avanza de Nazaret al desierto, pasando por el Jordán; desde Nazaret al Jordán, por iniciativa de Jesús; desde el Jordán al desierto, por impulso del Espíritu, después de la intervención divina.

El compromiso de Jesús (v. 9)

La llegada de Jesús se relata con toda sencillez, como la de un hombre hasta entonces desconocido en su sociedad *(un*

cierto Jesús), pero que va a ser el protagonista del relato de Marcos (1,1). Su nombre, que significa «Dios salva», es en hebreo y en griego el mismo que el de Josué, el que introdujo a los israelitas en la tierra prometida. El texto de Mc 1,2 *(Mira, envío mi mensajero delante de ti; él preparará tu camino),* actualizado por la presencia histórica de Juan Bautista, muestra que Jesús llega al Jordán consciente de su misión, que se formula en términos de éxodo (1,2: *tu camino).* El está llamado, por tanto, a liberar a un pueblo de la opresión para conducirlo a una nueva tierra prometida.

En contraste con su precursor, figura enigmática de cuya procedencia nada se ha explicado, de Jesús se dice que llega de un pueblo de la región del norte: *llegó... desde Nazaret de Galilea.*

Galilea, separada de Judea y de su capital Jerusalén por la Samaría judío-pagana, era la región religiosamente menos observante, socialmente más oprimida y políticamente más inquieta. Fue la cuna y el reducto del movimiento zelota, fuertemente nacionalista y antirromano. Sus habitantes tenían fama de vigorosos, valientes y amantes de la libertad [17]. En particular, la región montañosa donde se encontraba Nazaret era considerada como un foco de exaltados (cf. Jn 1,46).

Jesús llega al Jordán para bautizarse; hay, pues, una estrecha relación entre su bautismo y el de los demás, pero existe al mismo tiempo una diferencia esencial: Jesús no confiesa sus pecados (cf. 1,5). Su bautismo adquiere así un significado distinto de los anteriores.

La gente, al bautizarse, manifestaba abiertamente su ruptura con la injusticia en la esfera personal (= los pecados) y se comprometía a ponerle fin (= enmienda). Esto significaba, en primer lugar, una autocrítica, es decir, una toma de conciencia de la propia responsabilidad respecto a la situación injusta, manifestando al mismo tiempo el propósito de acabar

[17] Véase E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* Madrid, Cristiandad, 1985, 443 (la traduc. «pacífico» corresponde al inglés «freedom loving»). Véanse las descripciones de Galilea en Fl. Josefo, *Bell. Iud.* III 3,2-3; 10,8.

con tal situación en cuanto dependiera de cada uno. La confesión de la propia complicidad con el mal, y el bautismo, que simbolizaba la ruptura definitiva con él, manifestaban públicamente el deseo de una sociedad justa.

Jesús acude al pregón de Juan, mostrando su acuerdo con él. Con ello se coloca, como Juan, en oposición a la sociedad judía. Yendo a bautizarse, refrenda la actuación del precursor, que ha despertado la conciencia de la masa, y confirma la necesidad de ruptura con la injusticia dominante. De este modo hace suya la aspiración general por una sociedad justa, pero él no se declara cómplice de la injusticia.

El bautismo de Juan era símbolo de muerte a un pasado. No siendo así en el caso de Jesús, su bautismo ha de referirse al futuro. De hecho, en el evangelio la muerte de Jesús es llamada «bautismo» (10,38s).

El bautismo de Jesús en el Jordán significa, por tanto, su disposición a la entrega total, el compromiso de cumplir su misión aun a costa de su vida. Es la expresión de su amor incondicional a la humanidad. Se compromete a liberar a los hombres de la opresión (éxodo), para constituir una sociedad libre y justa (la tierra prometida).

Respuesta divina: La bajada del Espíritu (v. 10)

La descripción del bautismo de Jesús no termina en la inmersión, como había sucedido con el de la gente. Él mismo sale del río *(mientras subía del agua)* para recorrer el camino en el que es pionero y que los demás han de emprender tras él. Juan desaparece de la escena; su misión ha terminado.

Al salir Jesús del agua, una vez expresado su compromiso, se produce *inmediatamente* la respuesta celeste. La narración cambia de punto de vista. Hecha hasta ahora desde el exterior *(llegó Jesús, fue bautizado por Juan),* introduce en este punto un verbo de percepción: *vio.* La escena que sigue se contempla, por decirlo así, con los ojos de Jesús, como una experiencia personal suya.

Inmediatamente después de su decisión, Jesús ve *rasgarse el cielo*. «Rasgarse» (no «abrirse», como en Mt y Lc) incluye un sema de violencia; el compromiso de Jesús rompe la frontera entre Dios y el hombre.

Con esta imagen señala Mc el valor supremo de ese compromiso y, al mismo tiempo, cómo Dios «no puede contenerse» al encontrar en Jesús un amor a la humanidad como el suyo. La violencia denotada por «rasgarse» coincide con la urgencia de la comunicación divina expresada por el adverbio «inmediatamente», que comienza la frase.

La metáfora «rasgarse» apunta a la irreversibilidad: lo rasgado aparece como irremisiblemente abierto. La plena comunicación de Dios con el hombre no cesará; comienza con Jesús, pero, a través de él, se ofrecerá a todo hombre.

La respuesta divina al compromiso de Jesús se describe como la *bajada del Espíritu*. La trayectoria descendente del Espíritu va al encuentro de la ascendente de Jesús *(mientras subía del agua)* hasta que ambas se unen *(bajar hasta él)*. Desde ahora, la trayectoria de Jesús y la del Espíritu serán una y la misma.

El artículo que precede al Espíritu lo identifica con el mencionado en 1,8, pero denotando además totalidad: la comunicación de Dios a Jesús es plena. Es de notar que ninguna de las dos veces que pone Marcos al Espíritu en relación con Jesús (1,10.12) lo califica de «Santo». Puede ponerse en paralelo esta omisión con el hecho de que Jesús no «confiesa sus pecados». En 1,8 el calificativo *Santo* significaba «el que consagra a Dios» dando la fidelidad a el; su omisión en relación con Jesús, el que no tiene pecado, señala que éste siempre ha sido fiel a Dios y ha gozado siempre de su favor.

La bajada del Espíritu se describe en forma de experiencia, continuando la de «ver rasgarse del cielo». Jesús «ve» que el Espíritu, realidad celeste, baja y penetra en él. Como se ha dicho antes, «espíritu» es un término metafórico que significa «viento/aliento»; referido a Dios, denota la vida (aliento) y la fuerza (viento) de Dios. Se describe aquí, por tanto, la plena comunicación de la vida y fuerza divinas a Jesús. Su

compromiso sin reservas lo ha llevado a la condición de Hombre-Dios. La indicación de Marcos *vio ... al Espíritu bajar hasta él* subraya que Jesús es consciente de su condición.

El Espíritu baja *como paloma* [18]. El apego de la paloma a su nido era proverbial y se usaba en comparaciones [19]. Según esta imagen, el Espíritu baja hasta Jesús como a su lugar deseado. El que se entrega por amor a los hombres, es el lugar natural del Espíritu de Dios.

Sin embargo, la aparición del Espíritu *como paloma* tiene también otro significado. Aunque no existen simbolismos bíblicos de la paloma aplicables a esta escena, una antigua exégesis rabínica (Ben Zoma, *ca.* 90 d.C.) comparaba el cernirse del Espíritu de Dios sobre las aguas primordiales (Gn 1,2) al revolotear de una paloma sobre su nidada. Esta interpretación, consignada por escrito lo más tarde hacia el año 90, era sin duda ya común en la época de los evangelistas. Conforme a ella, el que baja es el Espíritu creador, que termina en Jesús la creación del hombre.

Así, esta escena funda la denominación «el Hijo del hombre/el Hombre», que el evangelista aplicará a Jesús (2,18.28; 8,31, etc.). Jesús queda constituido como «el Hombre»; alcanza, por su compromiso, la plenitud de la condición humana, que incluye la condición divina. «El Hombre» es, por tanto, el Hombre-Dios, el portador del Espíritu.

La bajada del Espíritu sobre Jesús remite a varios textos proféticos, que interpretan la misión para la que lo habilita el Espíritu. Is 11,9 se expresa así refiriéndose al futuro rey mesiánico: «Pero retoñará el tocón de Jesé, y de su cepa brotará un vástago, sobre el cual se posará el Espíritu del Señor: espíritu de sensatez e inteligencia, espíritu de valor y prudencia, espíritu de conocimiento y respeto al Señor». Son

[18] El adjunto *como paloma* califica al verbo *bajar*. Mc 1,10 par. es la única vez en el NT donde el Espíritu aparece asociado a un ser vivo; esto confirma que la comparación con la paloma se refiere más a su movimiento que a su figura.

[19] Véase Tosato, *Il battesimo di Gesù e alcuni passi trascurati dello Pseudo-Filone:* Bib 56 (1975) 405-409.

cualidades que atañen al gobierno; según el profeta, ellas le permitirán hacer justicia verdadera a pobres y desamparados, condenando al violento y al malvado; el resultado será una paz idílica (Is 11,5).

El texto de Is 42,1-4 (cf. Mt 12,18-21) presenta al Servidor de Dios, portador de su Espíritu, como el que ha de anunciar y hacer triunfar el derecho, no solamente en Israel, sino en la humanidad entera. Pero no será demagogo ni violento («no altercará, no voceará por las calles»), sino respetuoso con la libertad y paciente («la caña cascada no la quebrará, el pabilo humeante no lo apagará»).

Is 61,1 (cf. Lc 4,18s) identifica al Espíritu con la unción. La misión histórica del Ungido se realiza en favor de los pobres, cautivos y oprimidos: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado a dar la buena noticia a los que sufren, a vendar los corazones desgarrados, a proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad».

Particularmente importante es el texto de Miq 3,8 (LXX): «Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza por el Espíritu del Señor, de justicia y valentía para anunciar sus culpas a Jacob, sus pecados a Israel».

El Espíritu es, pues, la unción de Jesús hecha por Dios mismo, la investidura de Mesías (= Ungido) que lo capacita para su misión. Los textos proféticos, a los que claramente se alude, confirman que la enmienda pedida por Juan se refería a la injusticia y a la opresión, y que el bautismo de Jesús significaba su compromiso de luchar contra ellas. Dios aprueba plenamente este compromiso y responde a él ungiendo a Jesús con el Espíritu, la fuerza divina, que lo capacita para llevarlo a cabo.

La locución divina (v. 11)

Tras la experiencia visual se describe otra auditiva. El lugar de procedencia de la voz es el mismo que el del Espíritu.

«El cielo» es la morada simbólica de Dios; sus características espaciales (altura y separación) sirven para significar excelencia e invisibilidad. «El cielo» se usa así, por metonimia, en lugar del nombre divino.

Se habría esperado la frase *oyó una voz del cielo*, en paralelo con *vio* del versículo anterior. Sin embargo, el verbo griego tiene significado neutro, de mero suceso: *hubo/existió*. Jesús simplemente percibe esta comunicación.

El momento en que se percibe la voz coincide con el final de la trayectoria del Espíritu (hasta él). Es este contacto el que hace presente la comunicación, y ambos hechos describen la misma experiencia íntima de Jesús.

En resumen: Marcos señala, por una parte, que la voz procede del cielo/Dios; por otra, que se produce en el momento en que el Espíritu «entra» en Jesús. Usa además un verbo que no denota sonido, indicando que la percepción no es realmente auditiva, sino que es la experiencia consciente de lo expresado por la voz. El contenido de la locución va a explicar el sentido de esta experiencia.

La frase *Tú eres mi Hijo* es una cita libre de Sal 2,7 («Hijo mío eres tú»), donde Dios se dirige al rey que él mismo ha establecido. El salmo interpreta teológicamente la entronización del rey, que es el ungido de Dios (2,2: «Mesías»). La bajada del Espíritu significa, pues, que Jesús ha sido consagrado y establecido por Dios como Rey-Mesías y que Dios mismo lo apoya contra sus enemigos.

El apelativo «Hijo mío», más o menos indeterminado, del texto sálmico, se cambia en «mi Hijo»; esta expresión tiene carácter exclusivo, en correspondencia con la entrega total y única que ha hecho Jesús en su bautismo. El «Tú» enfático inicial centra la declaración divina en la persona de Jesús, no en el título de «Hijo»; se subraya la singularidad de Jesús, que en su persona realiza de manera plena el concepto de «Hijo de Dios».

Al sujeto *Tú (eres)* se atribuyen no uno, sino prácticamente tres predicados. El Padre declara su amor sin límites por Jesús, acumulando los tres términos. Esta explosión de amor

divino es la respuesta al compromiso de Jesús y la aprobación plena de la línea que ha propuesto seguir.

«Hijo» no significa solamente el que recibe vida de otro, sino, en primer término, el que actúa y se comporta como su padre. La entrega de Jesús en favor de los hombres es, por tanto, la revelación del amor de Dios por la humanidad. El Padre afirma que su actitud para con los hombres es la misma que ha manifestado Jesús. En éste puede verse lo que Dios es.

El segundo predicado, *el amado*, traduce a veces en los LXX el hebreo «(hijo) único» (Gn 22,1.12.16; Am 8,10; Zac 12,10). La declaración divina recuerda sobre todo Gn 22,2: «Toma a tu hijo, a tu único (LXX: a tu amado), al que quieres, a Isaac» (cf. Gn 22,12.16). El texto subraya la relación particularísima de Jesús con Dios en cuanto Hijo único, lo que da al primer título («mi Hijo») una profundidad nueva. Jesús no es un rey o un profeta más.

Por otra parte, el símbolo de muerte voluntariamente aceptada que ha sido el bautismo de Jesús ilumina el sentido de la expresión *el amado* (= el único). Aludiendo a Abrahán, Dios, que se revela como Padre de Jesús, acepta su ofrecimiento. Se declara dispuesto a entregar a su Hijo, pero invirtiendo los términos en que lo hizo Abrahán: no por el honor de Dios, sino por la salvación de la humanidad. El amor de Dios por los hombres es de la misma calidad que el manifestado por Jesús; existe entre ellos una perfecta sintonía. Se ilumina el significado del término *mi Hijo:* Jesús es aquel que se comporta como Dios, no en un aspecto de poder, sino en el de la entrega de sí mismo.

La frase final, *en ti he puesto mi favor*, corresponde a Is 42,1 (cf. Mt 12,18), donde se habla del Servidor de Dios. El Servidor es el que ha de dar la vida para instaurar el derecho y la justicia en el mundo entero (Is 53,4ss). De este modo insinúa Marcos la universalidad de la obra del Mesías, distanciándose por completo de la idea triunfal y exclusivista del reino mesiánico imperante en la cultura judía del tiempo [20].

[20] La idea de un Mesías doliente era ajena a la cultura judía contemporánea de Jesús; cf. Schürer, *Historia* II 705-707.

La frase *he puesto mi favor*, que indica un momento pasado, se refiere también al compromiso hecho por Jesús en su bautismo y al don de Espíritu como muestra del pleno favor divino. Los tres miembros de la locución son respuestas al compromiso de Jesús.

En síntesis: La voz del cielo dibuja la figura de Jesús reuniendo rasgos dispersos en el AT. El Mesías/Ungido por el Espíritu es el Rey establecido por Dios, el jefe del nuevo pueblo de Dios. El título de Hijo adquiere el sentido de «único/amado por Dios», cuya muerte por el bien del hombre expresa el amor de Dios por la humanidad. Recibe la misión del Servidor de Dios, liberar a los oprimidos, pobres y cautivos (Is 42,7), que coincide con la del Rey mesiánico (Sal 72), pero ampliándola para establecer el derecho en el mundo entero (Is 42,1-4; 49,1-13) y dando su vida para realizarla (Is 50,4-9; 51,1-8; 52,13 - 53,12). Dios está con él, acepta su compromiso y le manifiesta su amor. Los dos últimos miembros de la frase excluyen toda idea de poder y dominio.

El bautismo de Jesús es el prototipo del «bautismo con Espíritu Santo» anunciado por Juan como obra propia del Mesías que llega. Se puede ahora compendiar el sentido del bautismo cristiano:

a) Condición para él es el amor a la humanidad, que encuentra su modelo en Jesús, y el deseo de una sociedad justa según su propuesta. No basta, pues, el propósito individual de cesar en la injusticia propio del bautismo de Juan, se requiere un compromiso libre de luchar contra ella para construir la sociedad nueva, de entregarse a colaborar en la obra comenzada por Jesús.

b) Como en el caso de Jesús, la respuesta a este compromiso es el don del Espíritu. Es difícil encontrar equivalencias a esta metáfora: se trata de que la sintonía del hombre con Dios, originada por el común amor a la humanidad, establece una comunión de vida entre Dios y el hombre, una comunicación de vida y fuerza divina, que realiza la semejanza. Se inaugura una nueva relación del hombre con Dios: de sier-

vo o súbdito pasa a ser «hijo», término que implica intimidad, amor, confianza e identidad de conducta entre Dios y el hombre.

Al mismo tiempo, el don del Espíritu sitúa en la línea de «el Hombre», Jesús; por una entrega como la suya cada uno avanza hacia la plenitud humana, que es la de «hijo de Dios».

El título «rey», anacrónico en nuestra época, significa la autonomía y la libertad desde donde el hombre se pone al servicio de la misión liberadora y constructora de la nueva sociedad. Esta misión no está restringida a un pueblo, se extiende a la humanidad entera.

La acción del Espíritu (v. 12)

El Espíritu, que es fuerza, entra inmediatamente en acción: empuja a Jesús al desierto. La acción física («empujar») es una metáfora para indicar el impulso irresistible que experimenta Jesús. El Espíritu, vida y fuerza, es un constituyente de su ser.

Se encuentra aquí un caso paralelo al de 1,10: al adverbio *inmediatamente* se une un verbo con sema de violencia (1,10: «rasgarse»; 1,13: «empujar»). En el primer caso, indicaba la irreprimible urgencia del amor del Padre por Jesús; en el segundo, la irreprimible urgencia del amor de Jesús por los hombres.

El Espíritu efectúa un desplazamiento, hasta colocar a Jesús en una situación estable y duradera. Este desplazamiento e instalación corresponden al plan de Dios sobre Jesús, que consistía figuradamente en recorrer el camino de un éxodo (1,2). «El desierto» representa, pues, el escenario donde Jesús ha de recorrer su camino hacia la tierra prometida.

Pero «desierto» aparece en este pasaje con un nuevo sentido. Propiamente, como se ha visto en el caso de Juan, significa extensión estéril y, en consecuencia, deshabitada. El desierto donde se presentó Juan tenía una localización geográfica lindante con el río; estaba despoblado y separado de la socie-

dad. Por el contrario, «el desierto» donde entra Jesús no tiene localización determinada [21], no está deshabitado [22] y ningún dato indica separación física de la sociedad [23]. Sus características son:

a) Jesús es introducido allí por la fuerza del Espíritu *(lo empujó).*

b) Permanece allí un tiempo largo y homogéneo *(cuarenta días).*

c) Es tentado, se encuentra rodeado de fieras y se le presta servicio.

d) No ejerce actividad alguna (ni ora ni ayuna) ni recibe comunicación divina (ya recibida en el Jordán).

Estos datos llevan a las conclusiones siguientes: En primer lugar, un desierto «poblado» deja de ser desierto en el sentido ordinario. Pero además, la calidad de los seres que lo pueblan y su presencia simultánea alrededor de la persona de Jesús saca a este desierto del plano histórico-geográfico para darle valor figurado-teológico. Se explicará su sentido al comentar el versículo siguiente. Por lo pronto, la separación de la sociedad supuesta por el desierto, se verifica en el caso de Jesús en sentido moral: Jesús no comparte en absoluto los falsos valores de la sociedad en que vive y no se integra en ella. La figura del «desierto» continúa así el tema de la ruptura con la sociedad injusta.

Como se ha dicho antes, el desierto es el lugar del éxodo, y un éxodo va a ser la obra del Mesías (1,2). Dado que la culminación del éxodo de Jesús va a ser su muerte-resurrección, el desierto representa la sociedad en que Jesús vive y actúa hasta que llegue ese momento. El significado de los *cuarenta días* confirmará esta interpretación.

La acción del Espíritu en Jesús lo empuja, pues, a entrar en su sociedad, pero manteniendo una plena ruptura con sus

---

[21] Marcos indica solamente el alejamiento del Jordán.

[22] Aparecen en él tres clases de seres: Satanás, las fieras y los ángeles.

[23] No hay actividad de Jesús hacia ella ni nadie acude de la sociedad al desierto.

[24] Cf. Jue 3,11; 5,31; 8,28; 13,1; 2/4 Re 8,17; 12,2.

valores. El adverbio «inmediatamente» muestra la urgencia del impulso. Jesús está deseoso de comenzar su labor.

Estancia de Jesús en «el desierto» (v. 13)

La estancia de Jesús «en el desierto» se prolonga *cuarenta días* (13), cifra frecuente en el AT para designar un período en que persiste una situacion homogénea (paz, reinado, etc.) [24] y se calcula (en años) como la duración de una generación. Sin embargo, el simbolismo principal del número cuarenta es el de los años del éxodo de Egipto [25]. En el contexto de éxodo que crea la mención del desierto, los *cuarenta días* se convierten en figura de la duración de la vida y actividad de Jesús hasta su muerte.

Expresa Marcos a continuación las condiciones en que va a desarrollarse esa actividad. En primer lugar, a lo largo de toda su vida pública, Jesús va a ser tentado, es decir, va a ser ser incitado a desviarse de su línea mesiánica, del compromiso expresado en su bautismo.

«Satanás» es término hebreo que significa originalmente el adversario que acusa en un juicio [26]. De ahí pasa a significar un miembro de la corte celeste que acusa al hombre ante Dios [27]. Más tarde, separado ya de la corte celeste, se llama «Satanás» a un espíritu enemigo del hombre, que procura su ruina y quiere destruir la obra de Dios.

Dentro de la sociedad judía figurada por «el desierto» «Satanás» representa un agente que va a inducir continuamente a Jesús a traicionar su compromiso. Sin embargo, en todo el relato evangélico la figura de Satanás no vuelve a aparecer en contacto con Jesús. Esto indica que, como «el desierto», «Satanás» es un término figurado, en este caso una personifi-

[25] Nm 14,33.34; 33,38; Dt 1,3; 2,7; 29,5; Jos 14,17; Sal 95,10; Am 2,10; 5,25.

[26] Sal 108,6 LXX; 1 Mac 1,36.

[27] Job 1,6-12; 2,1-7.

cación. Marcos ha utilizado la figura tradicional del Enemigo del hombre, dándole un nuevo contenido.

En Marcos, Satanás representa la ideología del poder, que hace de éste un valor positivo e incita a la ambición de dominio. En la sociedad, esta ideología podrá estar encarnada en hombres o instituciones. La tentación pretende disuadir a Jesús de llevar a cabo el compromiso expresado en el bautismo, que excluye el triunfo terreno y pone en peligro su vida, e inducirlo a adoptar un mesianismo de violencia, cuyo objetivo sea la conquista del poder político [28]. Es la tentación típica del desierto, la del cabecilla que alista secuaces con la intención de conquistar el poder, derrotando a los que lo detentan [29]. De hecho, el desierto era tradicionalmente el lugar de los agitadores. La inactividad de Jesús en esta escena se opone precisamente a la actividad sediciosa y guerrera asociada a los cabecillas, que se retiraban al desierto para empezar desde allí la rebelión.

La estabilidad de Jesús en el desierto es figura de la inalterabilidad de su ruptura con los valores de la sociedad; su inmunidad a la tentación muestra que en su vida pública no va a secundar la ideología nacionalista violenta ni va a hacerse líder de masas para comenzar un alzamiento con la fuerza.

Otros habitantes del «desierto» son *las fieras*. La determinación indica que no se trata de fieras cualesquiera, sino de fieras conocidas por el lector. Se descubre una alusión a Dn 7, donde las fieras son figura de imperios, es decir de poderes políticos dominadores y crueles. Marcos, cambiando el sentido de Daniel, como lo hará en otros textos (cf. 2,10), instala los poderes destructores dentro de la sociedad judía. «Las fieras» representan, por tanto, la amenaza que son para Jesús ciertos círculos de poder existentes a su alrededor. Serán ellos los que le causen la muerte.

---

[28] Cf. 8,33, donde Jesús identifica a Pedro con Satanás, precisamente por oponerse a su muerte.

[29] El contenido de la tentación se especifica en el evangelio en 1,24.37; 3,11s; 8,11; 10,3; 15,29-32.

Aparecen así «las fieras» como un complemento de «Satanás»: éste es figura del poder como ideología, por eso su actividad, «tentar», se dirige al interior del hombre y se ejerce en la línea de la persuasión; estará representado por los partidarios del poder, que tratan de atraer a Jesús a esa ideología. «Las fieras», en cambio, son figura de los poderes opresores, religiosos y políticos; éstos actúan sobre el exterior del hombre, ejercen la violencia física y darán muerte a Jesús [30].

Finalmente, en «el desierto» hay también «ángeles». El término «ángel/mensajero» ha aparecido en 1,2 como figura que se verificaba históricamente en Juan Bautista (1,4). Este dato muestra que «ángel» no designa necesariamente en Mc seres espirituales, sino que puede designar a hombres. Estando estos «ángeles» en la sociedad donde se encuentra Jesús, representan un grupo humano determinado *(los* ángeles). Por lo demás, igual que sucede con Satanás, nunca los ángeles aparecen en contacto con Jesús durante su actividad.

La función de estos individuos/ángeles es la de colaborar con Jesús [31]. De hecho, el verbo «servir/prestar servicio» admite una variada gama de matices, desde «servir a la mesa», aquí excluido porque Jesús no ayuna ni hay alusión alguna al alimento, hasta «colaborar/ayudar». «Los ángeles» representan, pues, a los que, por adhesión a Jesús, le ayudan en su tarea, colaboran con su misión. Su actividad, como la del tentador, es continua.

El episodio del desierto propone, pues, el escenario donde Jesús va a ejercer su actividad. Va a encontrarse en una sociedad que lo incitará incesantemente a abandonar su compromiso y a convertirse en un líder político que se proponga conquistar el poder; la tentación será ineficaz. Por otra parte, existe a su alrededor una actitud peligrosamente hostil,

---

[30] Cf. 3,6.19.22; 8,31; 9,31; 10,34; 11,18; 12,12; 14,1s.10s.43.53.64; 15,11. En 8,31-33 se mencionan sucesivamente las autoridades que rechazarán y darán muerte a Jesús («las fieras», 8,31), y a Pedro, que lo tienta («Satanás», 8,32s).

[31] La actividad atribuida aquí a «los ángeles» respecto a Jesús será atribuida en 15,41 a ciertas mujeres, en los mismos términos.

la de los poderes, enemigos acérrimos de su programa, que acabarán dándole muerte («las fieras»); pero, al mismo tiempo, encontrará un grupo de hombres que colaboren con su actividad («los ángeles»).

En síntesis: Jesús, en ruptura inamovible con la institución y sociedad judías *(desierto),* representa una alternativa a ambas. Sin embargo, va a ejercer su actividad (1,2: «recorrer su camino») dentro de esa sociedad, con el objetivo de crear la sociedad justa que Dios quiere para el hombre *(cuarenta días,* éxodo). Estará sometido incesantemente a la tentación de abandonar su misión y adoptar un programa de dominio y gloria *(tentado)* por parte de los adictos a la ideología del judaísmo y a otras ideologías de poder (Satanás); éstos lo invitarán sin éxito a integrarse en la sociedad, aceptando sus valores. En esta sociedad, los enemigos de su obra están al acecho y amenazarán con destruir su persona *(las fieras).* Otros, en cambio, colaborarán con él *(los ángeles).*

El cristiano no sigue los pasos de Juan Bautista, separándose de la sociedad. El impulso del Espíritu lo lleva, como a Jesús, a estar presente en ella, porque es dentro de ella donde ha de crearse la alternativa. También él se verá tentado por el poder, presentado como medio para ayudar a los hombres, y tendrá fuerzas hostiles a su alrededor; no estará solo, sin embargo: encontrará quienes colaboren en su misma tarea liberadora.

EL BAUTISMO, NUEVO NACIMIENTO *

I. INTRODUCCION: CANA Y EL TEMPLO

El compromiso con Jesús, que constituye el núcleo del bautismo, supone una ruptura con la escala de valores propia de la sociedad injusta y explotadora, ruptura inspirada por el amor a la humanidad. Incluye además la adhesión a Jesús como persona y como encargado de una misión. Este cambio de lealtad y de orientación en la vida, confirmado y potenciado por la comunicación del Espíritu, puede llamarse un nuevo comienzo, que Juan expresa bajo el símbolo del «nacer de nuevo».

La misión que Jesús se propone llevar a cabo es hacer posible una nueva sociedad humana, una sociedad alternativa, la que en términos teológicos se llama «el reino de Dios». En los ambientes judíos se pensaba que sería el Mesías, el Ungido por Dios, quien debía realizar esa empresa. Se concebía ordinariamente como la restauración de la monarquía davídica, que conllevaría la derrota y sumisión de los paganos y el imperio universal de Israel.

El pasaje de Juan que queremos comentar para penetrar el sentido del nuevo nacimiento está precedido de otros dos episodios que presentan los supuestos de la nueva realidad. El primero es el de la boda de Caná (2,1-11); el segundo, el de la manifestación mesiánica de Jesús y la denuncia del templo (2,13-22) [1].

---

* Conferencia pronunciada en la Cátedra de Teología Contemporánea, Colegio Mayor Chaminade (Madrid), en enero de 1987.

[1] Para la exégesis aquí propuesta, véase J. Mateos-J. Barreto, *El Evan-*

La boda de Caná: el cambio de alianza (Jn 2,1-11)

El episodio de la boda de Caná tiene como tema central el cambio de alianza. De hecho, «la alianza» es una formulación metafórica de la relación entre Dios y los hombres, tomada del terreno jurídico. El vínculo nupcial, «la boda», es otra formulación, común en los profetas (cf. Is 49,14-26; 54; 62; Jr 2; Ez 16; Os 2), inspirada en la relación humana de mutuo amor y fidelidad. Una y otra imagen intentan describir de algún modo la relación del hombre con Dios.

Jesús anuncia el cambio de alianza/boda, es decir, el cambio de relación de los hombres con Dios. La antigua alianza estaba fundada en la Ley dada por Moisés (1,17), se regía por un código externo; en ella, el hombre tenía la condición de siervo o súbdito de Dios. La nueva estará fundada en la infusión de fuerza/vida/amor (el Espíritu/amor, simbolizado por el vino), y no tendrá necesidad de código externo; la condición del hombre respecto a Dios será la de hijo.

En síntesis: La obra de Jesús va a consistir en dar al hombre una capacidad de amar (el Espíritu) que lo lleve a la plena personalización (semejanza con Dios). Esto creará una nueva relación entre Dios y el hombre, la de sintonía (Padre/hijo), que infundirá una fuerza de vida que supera la muerte y hará innecesaria toda institución mediadora.

Tenemos aquí el primer dato para entender el nuevo nacimiento: se trata de nacer a una nueva relación con Dios, basada en la comunidad de Espíritu con él; ésta elimina todo temor en la figura de Dios, que pasa a ser experimentado como Padre, es decir, como aquel que por amor comunica al hombre su propia vida y lo hace semejante a él.

El cambio de relación con Dios, como explicaremos más adelante, conlleva un cambio de relación del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo en que vive.

---

gelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético, 2.ª ed., Madrid 1982.

La manifestación de Jesús en el templo: el Hombre, santuario de Dios (Jn 2,13-22)

Consideremos el segundo episodio (2,13-22). En el evangelio de Juan, la manifestación mesiánica de Jesús se coloca al principio de su actividad pública. En el templo de Jerusalén, centro de las instituciones y símbolo de la gloria de la nación, se presenta Jesús durante las fiestas de Pascua, cuando la ciudad está repleta de peregrinos de todo el país judío.

Juan emplea un símbolo conocido para indicar la presentación mesiánica de Jesús. Este forma «un azote de cuerdas». Era proverbial la frase «el azote del Mesías» para significar los dolores que había de comportar la llegada de la era mesiánica. Pero es sorprendente el uso que hace Jesús de este azote: con él arroja fuera del templo el ganado que se vendía para los sacrificios, las ovejas y los bueyes.

Al expulsar del templo a los animales, material de los sacrificios, declara la invalidez de éstos y del culto entero, del que los sacrificios constituían el momento cumbre. Jesús no denuncia solamente, como habían hecho los profetas, el culto que encubre la injusticia (cf. Is 1,11-17; 58,1-2; Jr 7,21-26; Os 5,6-7; 8,13; Am 4,4s; 5,21-24; Eclo 34,18-20; 35,14-16; Sal 50,13), sino el culto que es en sí mismo una injusticia, por ser un medio de explotación del pueblo. No propone, como los profetas, la reforma, sino la abolición.

La expulsión material de ovejas y bueyes tiene además un sentido simbólico. Las ovejas son figura del pueblo, encerrado en el recinto donde está condenado al sacrificio (cf. 10,8). Los dirigentes explotan al pueblo, verdadera víctima del culto, sacrifican y destruyen el rebaño, a cuya costa viven. Como lo indica su gesto, Jesús no se propone reforzar la institución religiosa, sino, por el contrario, sacar al pueblo de ella.

El motivo que inspira a Jesús para esta actitud respecto a la religión es doble, y aparece en las dos acciones que cumple inmediatamente después: a los cambistas les desparrama las monedas y les vuelca las mesas, a los vendedores de palomas les ordena quitar de en medio su mercancía.

Los cambistas representaban el tráfico y el sistema económico del templo. Todos los judíos mayores de veintiún años estaban obligados a pagar un tributo anual al templo, e infinidad de donativos en dinero iban a parar al Tesoro del templo. En la Antigüedad, los templos, por la inmunidad que les confería su carácter sagrado, eran el lugar elegido por los pudientes para depositar su dinero, consistente sobre todo en cantidades de oro y plata. De hecho, el templo de Jerusalén era el mayor banco de la Antigüedad. Ahora bien: para pagar el tributo y para los donativos no se podía usar moneda que llevase la efigie imperial, considerada idolátrica por los judíos. El templo acuñaba su propia moneda, y los que habían de pagar debían cambiar las monedas de curso ordinario por las propias del templo; los cambistas cobraban, naturalmente, su comisión.

Al volcar las mesas de los cambistas y desparramar las monedas, Jesús está atacando directamente al tributo al templo y, con él, al sistema económico religioso. El templo es para él una empresa que explota económicamente al pueblo. De hecho, el culto proporcionaba enormes riquezas a la ciudad. Sostenía a la nobleza sacerdotal, al clero y a los empleados del templo. El gesto de Jesús toca, por tanto, un punto neurálgico: el sistema económico del templo, con su enorme aflujo de dinero procedente de todo el mundo conocido, desde Mesopotamia hasta el occidente del Mediterráneo. Era otra forma de explotación.

La siguiente acción de Jesús es dirigirse a los que vendían palomas, diciéndoles: *Quitad eso de ahí, no convirtáis la casa de mi Padre en una casa de negocios*. Las palomas eran los animales sacrificiales de menor importancia; son sus vendedores, sin embargo, los únicos a quienes Jesús se dirige y a los que hace responsables de la corrupción del templo. Este trato sería desproporcionado, a menos que los vendedores tengan un significado central en la narración. De hecho, la responsabilidad exclusiva que les atribuye Jesús en la profanación del templo indica que representan a la jerarquía sacerdotal. De ahí su relación con el simbolismo de las palomas.

La paloma era el animal usado en los holocaustos propiciatorios (Lv 1,14-17) y en los sacrificios de purificación y expiación (Lv 12,8; 15,14.29), especialmente si los que habían de ofrecerlos eran pobres (Lv 5,7; 14,22.30s). Ofrecer holocaustos y sacrificios eran maneras de reconciliarse con Dios. Los vendedores de palomas son, por tanto, los que ofrecen la reconciliación con Dios por dinero; representan a la jerarquía sacerdotal, que comercia con el favor de Dios. Explota en particular a los pobres, ofreciéndoles por dinero presuntos favores divinos. Por eso, en contraste con las dos ocasiones anteriores, Jesús no ejecuta acción alguna; se dirige a los vendedores mismos. Son ellos los que tienen que desistir de su comercio, que presenta a Dios como un comerciante más. De ahí que esta acusación sea la más grave de las tres que hace Jesús: explotación del pueblo por medio del culto (sacrificios de animales) y del impuesto (cambistas), pero, sobre todo, por el interesado engaño de los pobres con el fraude de lo sagrado.

La repetición del término «casa» en la frase de Jesús (*casa de mi Padre, casa de negocios*), que denota habitación estable, indica la sustitución permanente del culto a Dios por el comercio. El templo no es ya tal, sino un mercado; el dios primario del templo es el dinero. Al llamar a Dios *mi Padre*, Jesús lo saca del templo; la relación con él ya no es religiosa, sino familiar, en el ámbito doméstico. El término desacraliza a Dios. La relación con él ya no es de temor, fundamento de la religión, sino de amor, intimidad y confianza. En la casa de su Padre no puede haber comercio; siendo casa de familia, todo pertenece a todos.

Tal es la denuncia que hace Jesús de la situación: Dios está subordinado a la codicia y es utilizado para explotar a la gente.

Pero la frase de Jesús a los vendedores/dirigentes es exhortación al mismo tiempo que denuncia; Jesús no se presenta sencillamente para condenarlos (3,17; 12,47), sino para invitarlos a responder; la expresión *no convirtáis* deja abierta la posibilidad de rectificar. Jesús no da sentencia contra nadie:

es el hombre mismo el que se da su propia sentencia, respondiendo o negándose a responder a la luz (1,9; 3,18s).

Resumiendo el contenido de la acción de Jesús, éste anuncia en primer lugar su intención de sacar al pueblo de la institución religiosa, que lo explota con el culto, los impuestos y el fraude de lo sagrado. Los explotadores son las autoridades del templo, el sacerdocio, y los dirigentes judíos en general, quienes, con su proceder, deforman la imagen de Dios, convirtiéndolo en un tirano. El templo y el culto retratan a un Dios ávido y exigente en lugar de un Padre dador de vida.

La postura radical de Jesús respecto al templo queda confirmada con la afirmación de que él mismo es el santuario de Dios. Se acabaron los templos. El lugar donde brilla la presencia/amor de Dios es el hombre mismo (el Hijo).

Los discípulos de Jesús interpretan mal su acción en el templo. A la luz de un texto del AT (Sal 69,10: «la pasión por tu casa me consumirá») piensan que Jesús pretende reformar las instituciones por la violencia. Proyectan sobre Jesús su propia idea del Mesías. Lo mismo sucede con las masas que se encuentran en Jerusalén en aquellas fechas. Ven en Jesús al reformador violento y le dan una ferviente adhesión (2,23-25). No se dan cuenta del propósito radical de Jesús: no pretende reformar, sino sustituir, liberando al hombre de todas la instituciones mediadoras y dándole el protagonismo que le corresponde según el plan de Dios.

Esta actitud radical prepara lo que significa el nuevo nacimiento. Jesús no viene a continuar la línea religiosa tradicional. La relación del hombre con Dios es inmediata, el Hombre mismo es el santuario de Dios, cuya presencia se manifiesta en la del Espíritu/amor; como Jesús, su seguidor se opone a la opresión y explotación del pueblo en cualquiera de sus formas, en particular a la ejercida en nombre de Dios; la nueva sociedad no se basará en el dinero ni se instaurará por la violencia.

II. EL NUEVO NACIMIENTO

El reino de Dios y la Ley

En el texto que acabamos de exponer comienza el cap. 3 de Juan. Expone en él otra reacción a la actuación de Jesús durante las fiestas de Pascua, que va a servir al evangelista para desarrollar la idea del nuevo nacimiento (Jn 3,1-12).

El personaje que presenta Juan (3,1) no es un hombre cualquiera. Por su afiliación religiosa, es un fariseo, es decir, un rígido observante de la Ley, considerada como la expresión suprema e indiscutible de la voluntad de Dios para el hombre. Es el primer rasgo que señala Juan, antes del nombre mismo. Nicodemo se define como hombre de la Ley antes que por su misma persona. El nombre del personaje es también indicativo: Nicodemo significa «el que vence al pueblo». Pero, además, Juan añade otra precisión sobre el personaje: en la sociedad judía es un «jefe», título que se aplicaba particularmente a los miembros del Gran Consejo o Sanedrín, órgano de gobierno de la nación (11,47). En éste, el grupo de los letrados fariseos era el más influyente y dominaba por el miedo a los demás miembros del Consejo (12,42).

Los fariseos tenían gran influjo sobre el pueblo por su fama de observancia y religiosidad. Esperaban y deseaban el reino de Dios, pero no por medios violentos, sino a través del cumplimiento exacto de la Ley, cuya observancia aceleraría la llegada del Mesías y, con él, la del reinado de Dios.

Nicodemo habla en plural (3,2: *sabemos*). Es, pues, una figura representativa. La escena va a describir, por tanto, un diálogo de Jesús con representantes del poder y de la Ley, entendida en su sentido religioso y humano como sabiduría, norma de vida y medio de perfección para el hombre. La actuación de Jesús durante las fiestas de Pascua había provocado un movimiento de adhesión incluso en las altas esferas.

Impresionado por la actuación de Jesús, Nicodemo quiere manifestarle que él y otros como él están de su parte. Se dirige a Jesús con el título honorífico «Rabbí» (3,2), usado común-

mente para los letrados o doctores de la Ley. En nombre de un grupo expone la convicción a que han llegado: *que has venido de parte de Dios como maestro*. En el uso judío, «maestro» era aquel que, a partir de la Ley, mostraba el camino de Dios. El fariseo, adicto ferviente de la Ley, ve en Jesús un maestro excepcional.

Sin embargo, hasta el momento, Jesús no ha dado pie para semejante interpretación de su persona. Aunque ha sido reconocido por maestro (1,38), no se ha pronunciado en ningún caso en favor de la Ley ni ha exhortado a su cumplimiento. Es más, en la escena de Caná el evangelista ha expuesto la sustitución propuesta por Jesús de la alianza basada en la Ley por otra basada en el Espíritu.

En realidad, Nicodemo proyecta sobre Jesús la idea farisea de Mesías. Jesús se ha manifestado como Mesías en el templo, y la escuela farisea veía en el Mesías un maestro y legislador semejante a Moisés, «el maestro de Israel». Nicodemo reconoce la superioridad de Jesús, pero lo coloca en una categoría a la que él y otros pertenecen: es el Mesías-maestro avalado por Dios para interpretar la Ley y a su servicio. Este Mesías llevaría a cabo la reforma e instauraría el reinado de Dios enseñando a los israelitas la perfecta observancia de la Ley de Moisés. No comprenden el cambio radical que propone Jesús; esperan la continuidad con el pasado.

Para los fariseos, la Ley es el camino hacia Dios, su observancia es vida y toda esperanza de mejora se cifra en el conocimiento y fidelidad a la Ley. Ella, como norma, es la educadora del hombre y la que le permite llegar a ser lo que Dios espera de él. El renacimiento de la nación y su prosperidad habían de venir de su aplicación escrupulosa, por reflejar ella la voluntad de Dios. Para ellos, en la Ley estaba el porvenir de Israel.

La respuesta de Jesús

La respuesta de Jesús es categórica y enuncia una condición que no admite excepciones: *Sí, te lo aseguro: Si uno no nace de nuevo, no puede vislumbrar el reino de Dios* (Jn 3,3).

La expresión que se traduce *de nuevo* significa en griego, al mismo tiempo, *de nuevo* y *de arriba*.

Para Nicodemo, la sociedad humana ideal, llamada en términos teológicos «el reino de Dios», había de lograrse por la estricta imposición y observancia de una Ley externa que regulase la conducta del hombre, tanto en su relación con Dios como con el prójimo.

Jesús no admite el presupuesto de Nicodemo. La Ley no puede llevar al hombre al nivel requerido por la alternativa que él propone («el reino de Dios»). La Ley no cambia al hombre interiormente; a lo más, mejora su conducta exterior, reprimiendo las tendencias de su egoísmo y señalando límites que permitan la convivencia. Nada cambia sustancialmente.

En cambio, la imagen de un nuevo nacimiento incluye la idea de ruptura con lo vivido hasta el momento e indica una nueva clase o calidad de vida para el futuro. El que nace de nuevo abre los ojos a un mundo nuevo y diferente, un mundo donde las relaciones son distintas de las que existían en el antiguo.

El nacimiento es «nuevo» o «de lo alto»; es decir, la vida que se comunica procede «de arriba»; más adelante se explicará esta expresión. Lo cierto es que, para Jesús, es ésta la condición para darse una idea de lo que es la sociedad alternativa, «el reino de Dios»; quien no haya dado un nuevo comienzo a su vida no puede figurarse siquiera lo que es; la Ley no da idea de él ni es medio para alcanzarlo.

El reino de Dios, por tanto, siendo una realidad social, está ligado, sin embargo, al cambio personal. Nacer de nuevo significa independizarse de un pasado, comenzar una experiencia y una vida. Cada uno es resultado de una historia personal y comunitaria, pero ésta no es la base última ni la preparación adecuada para construir la sociedad nueva. Ni

siquiera un pasado de paciente asimilación de los principios y de la práctica de la Ley acerca a ella. La esperanza de formar al hombre para el reino de Dios apoyándose en la Ley es ilusoria; se requiere un comienzo nuevo y diferente.

Quien permanece en la mentalidad de la Ley tendrá necesariamente una idea deformada de lo que significa el reino de Dios y nunca percibirá en qué consiste su verdadera realidad.

La nueva sociedad presupone un hombre nuevo. De hecho, Jesús afirma que el plan de Dios consiste en llevar a su acabamiento el ser del hombre, infundiéndole una nueva calidad de vida (nacer de arriba).

Cerrazón de Nicodemo

Nicodemo interpreta la expresión de Jesús meramente en sentido temporal (*de nuevo*), no local (*de arriba*). Ante la postura radical de Jesús, Nicodemo objeta; sus preguntas son retóricas y descartan la aserción de Jesús subrayando su imposibilidad (Jn 3,4).

La primera pregunta plantea una dificultad, para él insuperable: *¿Cómo puede un hombre nacer siendo viejo?* Califica de utopía la exigencia de Jesús; cada uno es hijo del propio pasado, de una tradición y de una experiencia; sobre ella puede construir y desarrollarse, pero es ilusorio querer empezar de nuevo. Al encerrarse en su pasado profesa un determinismo que niega la acción creadora de Dios; excluye así la posibilidad del cambio radical.

Jesús, por el contrario, afirma la libertad: es posible romper con ese pasado, porque la vida de Dios puede transformar al hombre.

En la segunda pregunta: *¿Es que puede entrar por segunda vez en el seno de su madre y nacer?*, Nicodemo concibe el cambio propuesto por Jesús como resultado del propio esfuerzo: el hombre tendría que desandar su camino para nacer otra vez. Para Jesús, el nuevo nacimiento no es resultado de

un esfuerzo humano, sino la realidad que surge al encontrarse el amor de Dios con el amor del hombre.

Insistencia de Jesús

Ante el rechazo de Nicodemo, Jesús hace su segunda declaración, reforzando la primera y explicándola al mismo tiempo: *Pues sí, te lo aseguro, si uno no nace de agua y Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios* (Jn 3,5). Repite su afirmación anterior sin concesión alguna, pero sustituye el adverbio *de nuevo/de arriba* por otra expresión que lo explica: *de agua y Espíritu*. En adelante, sin embargo, hablará solamente de «nacer del Espíritu», sin más mención del agua.

Esta reducción, unida al significado «de arriba», aclara el sentido de la expresión *de agua y Espíritu*. Para entenderlo hay que tener en cuenta otros pasajes del evangelio. En primer lugar, la presentación del Espíritu como «agua» fecundante, factor de vida, se verifica en el episodio de la samaritana (4,10), al que aludiremos después. En segundo lugar, la misma imagen se usa en 7,37-39, donde los ríos de agua viva/vivificante simbolizan el Espíritu. Sobre todo y en particular en 19,34, donde se describe el efecto de la lanzada que traspasó el costado de Jesús muerto en la cruz: *Uno de los soldados, con una lanza, le traspasó el costado, y salió inmediatamente sangre y agua*. El hecho descrito por Juan tiene un significado simbólico. «La sangre» derramada simboliza el amor por los hombres, que no ha cejado ni siquiera ante la muerte; el agua simboliza el Espíritu, el amor que Jesús comunica a los que le dan su adhesión. Amor manifestado (sangre) y amor comunicado (agua).

Este agua del Espíritu procede del Hombre levantado en alto (3,14s), baja de su costado; de ahí la expresión «nacer de arriba», equivalente a «nacer de agua y Espíritu» o de un agua que es el Espíritu. El agua baja del costado de Jesús y hace renacer al hombre.

Sólo los que han experimentado ese cambio radical en la

capacidad y disposición a amar, los que poseen ese nuevo principio de vida son aptos para entrar en el reino de Dios, para ser miembros de la sociedad alternativa. Para Nicodemo, había que volver atrás, hacia el pasado, para entrar en el seno materno y volver a nacer; entrar en un pasado y nacer en un presente sin horizonte ni porvenir. Para Jesús no hay que volver atrás; lo primero es nacer, para entrar después en el futuro, que es el Reino.

Nacer de nuevo es una metáfora del cambio radical que ha de verificarse en el hombre, la adquisición de una nueva identidad, de una nueva vida. Es la condición para formar parte de la nueva sociedad, para entrar en el espacio llamado «reino de Dios», en la humanidad nueva. El amor crea la nueva relación humana. Nace así la sociedad nueva, donde el orden y la organización no van de fuera adentro, sino de dentro afuera. Ese «dentro» es la fuerza de amor, el Espíritu, que brota de Jesús y hace presente la gloria/amor del Padre; es fuerza que brota del interior y se manifiesta en la actividad.

En síntesis: El hombre no puede obtener plenitud y vida por la observancia de una ley, sino por la capacidad de amar, que completa su ser. Sólo con hombres dispuestos a entregarse hasta el fin puede construirse la sociedad verdaderamente humana. Son hombres libres que rompen con el pasado para empezar de nuevo, no ya encerrados en una tradición, nacionalidad o cultura. Su vida será la práctica del amor, la entrega de sí mismos, con la universalidad con que Dios ama a la humanidad entera. La Ley externa no elimina las raíces de la injusticia. Por eso, una sociedad basada sobre la Ley, no sobre el amor, nunca deja de ser opresora e injusta.

Jesús cambia radicalmente el planteamiento de Nicodemo. La sociedad humana alternativa que él propone («el reino de Dios») no se formará por la imposición de una Ley externa, sino por la creación de un hombre nuevo.

«De la carne nace carne»

Jesús sigue explicando el sentido de su frase, ahora mediante una oposición: *De la carne nace carne, del Espíritu nace espíritu* (Jn 3,6). Hay dos principios de vida, la carne y el Espíritu: cada uno transmite la vida que posee. *La carne,* concepto estático, denota la condición humana débil, el hombre inacabado, no terminado de crear; en consecuencia, transitorio, mortal, sin éxito. *El Espíritu,* concepto dinámico, denota la fuerza vital de Dios y el hombre acabado, personalizado por su nueva capacidad de amar; el Espíritu transforma al hombre.

Sólo lo que está animado por esta fuerza de vida tiene futuro. La Ley, incapaz de cambiar al hombre, lleva al fracaso. Las metas, ideales, aspiraciones fariseas fundadas en su tradición y en su observancia, son *carne*, debilidad, frustración. Nunca se conseguirá realizar con ella la nueva sociedad humana.

El hombre sin plenitud, no terminado, es incapaz de realizar el proyecto de Dios sobre él. Jesús viene a terminar al hombre; pasado este umbral de la plenitud humana, podrá comenzar su actividad.

Nicodemo, como fariseo, piensa que la creación no continúa, que Dios ha terminado su tarea y el mundo está cerrado. Jesús no reconoce el descanso (5,17: *mi Padre sigue trabajando*); la creación no está terminada, el mundo está abierto. Nicodemo piensa conocerlo todo sobre la sociedad perfecta; todo está contenido en la antigua Ley y se trata solamente de aplicarla. Jesús abre un futuro imprevisible para la alternativa; no la define, porque depende de la nueva creatividad que adquiere el hombre. Sus estructuras no serán fijas; se irán desarrollando y cambiando con el hombre mismo.

Existe, por tanto, para el hombre un doble nacimiento: el físico o natural, que lo constituye en la condición humana llamada *carne*, caracterizada por su debilidad y transitoriedad. El hombre así nacido aún no está acabado; por eso, para realizarse como hombre y poder participar del reino de Dios,

necesita «nacer de nuevo/de arriba» o, en otros términos, «de agua y Espíritu», participando del amor/vida que procede del Padre y se manifiesta en Jesús. Este nacimiento, que completa el primero, hace que el hombre sea «espíritu», es decir, fuerza de vida y amor, semejante a Dios (4,24: *Dios es Espíritu*) en la capacidad de amar y libre como el Espíritu mismo (3,8). Pero así como el primer nacimiento no depende de la voluntad del individuo, el segundo sí. No se trata de un nacimiento automático, ni de un don de Dios arbitrario, ni de una limosna que Dios hace. El hombre mismo, libremente, debe contribuir a su creación; es la opción del hombre por el amor y la vida la que lo pone en sintonía con Jesús y le permite participar de su Espíritu (1,16).

Existen, pues, para el hombre dos posibilidades: o bien nacer del Espíritu y ser espíritu (amor leal), ver acabada en sí mismo la obra creadora y comenzar su camino para realizar en sí el proyecto divino de plenitud de vida, o bien no responder a la invitación de Dios y quedarse en la esfera de la carne, es decir, de la debilidad y la impotencia.

La carne vincula con una madre (3,4: *volver al seno de su madre y nacer*), es decir, con una raza y un pueblo. *El Espíritu sopla donde quiere* (3,8); el aliento de Dios (Gn 2,7) comunica vida sin estar limitado por raza o región; el Espíritu creador es libre, no está ligado a nada ni por nadie. Paralelamente, los que nacen del Espíritu no se sienten encerrados en los límites de un pueblo o tradición.

Si no se pueden establecer reglas para el Espíritu, tampoco el origen, historia o experiencia anterior pueden ser norma última para el hombre nuevo que nace de él: *El viento sopla donde quiere, y oyes su ruido, aunque no sabes de dónde viene ni adónde se marcha. Eso pasa con todo el que ha nacido del Espíritu.* No se definen ya por su origen, por su «carne» ni se identifican con ella; tampoco sus objetivos son los que podrían deducirse de su pertenencia a un pueblo o a una sociedad. No se les puede encasillar, y rompen los marcos de referencia. Saben de dónde vienen y adónde van, cuál es su itinerario: el camino hacia el Padre por la práctica del amor

leal hasta el extremo (13,1). Pero el que sigue en la esfera de la «carne» no puede comprenderlo ni acepta su testimonio; para él, la voz del Espíritu es un ruido.

III. PERSONALIZACION Y COMPROMISO DE VIDA

El manantial interior

La metáfora del nuevo nacimiento ha mostrado la ruptura del hombre con un pasado o, mejor, de modo positivo, la potenciación del hombre, la nueva posibilidad que se le abre. Ha hecho ver que la plena creación o personalización del hombre sólo se verifica cuando éste, gracias a su opción previa por la vida y el amor a todos, adquiere la nueva capacidad de amar que llamamos Espíritu. También, que solamente con hombres que se han colocado en este nivel puede construirse la sociedad humana alternativa según el proyecto de Dios. La nueva actitud de amor no está vinculada a un pueblo o círculo ni está limitada por ellos; es universal y derriba las fronteras entre los hombres. Da libertad al hombre, sacándolo del determinismo de la sociedad y de la cultura propias. Hombres así se salen de las categorías habituales y no son entendidos por los que viven en la esfera de «la carne».

Hay otros pasajes en el evangelio de Juan que completan esta visión del hombre nuevo, movido por el Espíritu/amor. Uno de ellos es el episodio de la samaritana (Jn 4,5-26).

En este episodio aparece una mujer, representante de la Samaría heterodoxa y despreciada por los judíos, que va a buscar agua en el pozo de Jacob. En la tradición judía, el pozo se había convertido en una figura de la Ley, que proporcionaba agua/vida. Jesús ofrece a aquella mujer un agua diferente, el agua viva/vivificante, símbolo del Espíritu. Se tiene de nuevo la oposición Ley-Espíritu, que viene subrayándose desde el principio del evangelio (cf. 1,17).

He aquí las palabras de Jesús a la mujer (Jn 4,13s): *Todo el que bebe agua de ésta volverá a tener sed; en cambio, el que haya bebido del agua que yo voy a darle, nunca más tendrá*

sed; no, el agua que yo voy a darle se le convertirá dentro en un manantial con agua que salta dando vida definitiva.

Jesús muestra en primer lugar la insuficiencia del agua/Ley; es un agua que nunca quita definitivamente la sed. Se trasluce en estas palabras el rechazo de Jesús a la sabiduría basada en la Ley, tal como se expresa en Eclo 24,21-23: «El que me come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed; el que me escucha no fracasará, el que me pone en práctica no pecará. Todo esto es el libro de la Alianza del Altísimo, la Ley que nos dio Moisés como herencia para la comunidad de Jacob».

Jesús ofrece a todos su agua, según el texto de Is 55,1: «¡Oíd, sedientos todos!, acudid por agua, también los que no tenéis dinero». Pero, a diferencia de la otra agua, bastará beber una vez para que la sed se calme para siempre, porque el Espíritu quedará interiorizado en el hombre, como explica a continuación. Este acto único del beber corresponde a la opción libre del hombre y al nuevo nacimiento, que da la nueva vida. El esfuerzo no se pondrá en adquirir una sabiduría interior ni una lenta perfección propia según la Ley, sino en la tarea del amor a los otros.

Ley y Espíritu

Podemos profundizar en esta diferencia entre la Ley y el Espíritu/amor. La Ley propone al hombre un modelo, un superyó, al que debe aspirar. Pero es un modelo extrínseco, no nace de la realidad de la persona, se le impone desde fuera. Por eso el modelo no se ajusta al individuo y éste nunca puede llegar hasta él; de ahí la sed continua, la frustración incesante que produce el esfuerzo por alcanzarlo. Por otra parte, siendo la Ley una norma social, el modelo que propone es genérico, sin tener en cuenta la peculiaridad del individuo, por lo que la identificación con ese modelo produce una creciente despersonalización. Frustración y despersonalización son la consecuencia de una espiritualidad basada en la Ley.

Todo lo contrario sucede con el Espíritu. La comunicación del Espíritu, que es fuerza de vida y amor, no propone al hombre un modelo; simplemente potencia su ser, capacitándolo para un amor y una entrega cada vez más plenos. El hombre se siente impulsado a la acción en favor de otros, para comunicarles vida. Así se va desarrollando en sus diferentes dimensiones y posibilidades. Cuál será su meta, ni él mismo lo sabe, pues no conoce siquiera las capacidades que posee. El ejercicio del amor lo irá desarrollando armónicamente, y se irá descubriendo él mismo. De hecho, no puede haber una meta genérica; cada individuo es una tierra diferente, y aunque regados todos con la misma agua, el Espíritu/amor, dará cada uno una flor y un fruto distintos. Se va produciendo la personalización plena.

Hay que notar que la concepción de Jesús libera también al hombre de cualquier otro superyó que él mismo se cree y que no suele ser más que la proyección de sus ambiciones o el reverso de sus frustraciones íntimas. La aspiración a esas metas, con tanta frecuencia irreales y deformadoras, amarga la existencia y hace vivir fuera de la realidad propia y ajena. Uno piensa conocerse tan a fondo que puede dibujar su propio modelo y prever la senda que a él conduce. A menudo, el mero pasar de los años demuestra al hombre que no se conocía y que su modelo era ficticio.

El agua/Espíritu elimina la sed, precisamente porque no propone una meta acuciante. El hombre de espíritu vive en su presente, procurando traducir en acción, en cada circunstancia, el impulso de amor que lleva dentro. Cada acto de entrega es completo en sí mismo. Al mismo tiempo, dilata el ser del hombre, permitiéndole entregarse cada vez más plenamente. Es un crecimiento gozoso, sin angustia, un acercamiento paulatino al Padre, por ir realizando en uno mismo la semejanza propia del hijo.

Por ser dinamismo de amor, el Espíritu excluye la búsqueda de una perfección individual aislada. No puede replegarse en sí mismo, porque su esencia es la entrega a los demás. Es en esa entrega donde se verifica el crecimiento, sin pensar

siquiera en ello. Notemos que la palabra «perfección/perfecto» no aparece en Juan, Marcos ni Lucas; solamente dos veces en Mateo, para oponerse precisamente a la búsqueda farisea de perfección por la observancia de la Ley; en un caso (5,48), la pone en el amor universal, como el del Padre; en el segundo (19,21), indica la madurez humana que procura la opción radical contra la injusticia, que nace del amor a los hombres.

Sólo un agua perenne y siempre disponible puede quitar la sed. Esta es la que promete Jesús. El Espíritu/amor que él comunica se convierte en cada hombre en un manantial que brota continuamente y que, por tanto, continuamente le da vida y fecundidad. El hombre lleva dentro el nuevo principio de vida. Así, cada uno se desarrolla en su dimensión personal. El Espíritu es personalizante; la Ley, absolutizada como norma, despersonaliza.

El Espíritu es un manantial interno, no externo, como el de Jacob. El hombre recibe vida/amor en su raíz misma *(dentro)*, en lo profundo de su ser, no por acomodarse a normas externas. Es un don permanente, que hace nacer a una vida nueva y la mantiene, que abre el horizonte de la sociedad nueva (el reino de Dios). Su fuerza *(salta)* es garantía de plenitud de vida, como lo afirma Jesús en otro lugar (10,10): *Yo he venido para que tengan vida y les rebose.* Es un manantial interno, pero para la relación. Si se aísla, muere.

Siendo en todos la misma agua, la que da Jesús, crea unidad con él y entre todos; saltando en cada uno como manantial propio, y fecundando la tierra de que está hecho, produce un fruto diversificado. Retorna la idea expuesta en el episodio de Nicodemo. No basta aprender una sabiduría, el hombre necesita una nueva clase de vida, de fuerza y fecundidad interior. Cuando la reciba estará completo, tendrá el nivel que le corresponde según el designio creador.

El compromiso de vida

En el episodio del templo había anunciado Jesús la sustitución del templo por el Hombre mismo. Es el Hombre el

lugar de la presencia y de la acción de Dios, pues por el Espíritu que en él habita brilla en él la gloria/amor y en su actividad se desarrolla la actividad creadora y vivificante. El hijo es la presencia del Padre y actúa como el Padre.

Si el hombre es portador del Espíritu/vida de Dios y su presencia en la tierra, hay que aclarar qué queda de la antigua idea de culto, propia de las religiones. En la escena del templo, al expulsar a las ovejas, símbolo de los fieles, Jesús muestra que la sociedad nueva no se construye sobre un fundamento religioso tradicional. Dios es ahora «el Padre». Con esta denominación Jesús lo saca del templo y lo coloca en la intimidad del hombre; el Reino o nueva sociedad no estará constituido por súbditos de un Dios soberano, sino por hijos de un Padre; será una comunidad humana en la que dominen los lazos de amor, solidaridad y comunión de vida.

El problema del culto se trata también en el episodio de la samaritana, donde Jesús lo cambia completamente de registro. La mujer, que reconoce la idolatría de su pueblo, quiere que Jesús le indique cómo tiene que agradar al Dios verdadero, y, siguiendo la antigua concepción religiosa, cree que el problema se resuelve con la práctica del culto legítimo en el lugar apropiado. Así habla la mujer a Jesús: *Señor, veo que tú eres profeta. Nuestros padres celebraron el culto en este monte; en cambio, vosotros decís que el lugar donde hay que celebrarlo está en Jerusalén.*

La respuesta de Jesús es desconcertante: *Créeme, mujer: se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén* (4,21). Para la mujer eran los dos únicos lugares que podían pretender una legitimidad religiosa: el templo de Jerusalén y el templo samaritano del monte Garizim, destruido por los judíos el año 128 a.C. Jesús anuncia un cambio radical: ha terminado la época de los templos; el culto a Dios no tendrá lugar privilegiado.

Jesús vuelve a llamar Padre a Dios, subrayando el vínculo familiar y personal con él; esto cambia el carácter del culto, que pasa también a ser personal, en el marco de la relación hijo-Padre.

Jesús explica el carácter del nuevo culto: *Se acerca la hora, o, mejor dicho, ha llegado, en que los que dan culto verdadero adorarán al Padre con Espíritu y lealtad, pues el Padre busca hombres que lo adoren así.*

El verdadero culto a Dios suprimirá el culto samaritano y el judío, para sustituirlos por un culto nuevo, que no se dará ya a un Dios lejano, sino al Padre, unido al hombre por una relación personal, la anunciada en Caná, y que se realizará con Espíritu y lealtad.

La frase *con Espíritu y lealtad* está en paralelo con la del prólogo (1,14), *plenitud de amor y lealtad*. El Espíritu es el amor, de ahí que pueda ir acompañado del sustantivo «lealtad». El «espíritu» expresa el amor en términos de fuerza, vida y acción. El culto con Espíritu y lealtad es, por tanto, la práctica del amor fiel al hombre, que no necesita templos.

Para entender del todo lo que Jesús propone hay que profundizar en el concepto del «culto», descubriendo la raíz de la que nacieron los cultos religiosos. «Dar culto» a Dios significa darle honra, exaltarlo. Es evidente que la calidad del culto dependerá de la idea de Dios y de la relación del hombre con él que profesen los fieles de una religión determinada. Si se concibe a Dios como violento y sanguinario, el culto llegará a practicar el sacrificio humano. Si se le concibe como soberano, el culto reflejará el sometimiento de sus fieles. En cada caso se pretende honrar a un dios como se piensa que él desea ser honrado.

Al cambiar Jesús completamente la idea de Dios, cambia el carácter del culto. El Dios que es Padre, es decir, aquel que por amor al hombre le comunica su propia vida, haciéndolo semejante a él, considera honra suya que el hombre se parezca a él cada vez más. *Dios es Espíritu, y los que lo adoran han de dar culto con espíritu y lealtad* (4,24), es decir, Dios es dinamismo de amor, que se ha expresado en la creación del hombre y sigue actuando hasta llevarla a su término, comunicándole su propia vida.

Esto hace comprender los efectos del agua viva que Jesús da a beber y que apaga la sed del hombre. Este agua es la

experiencia constante, a través de Jesús, de la presencia y amor del Padre. La experiencia del amor produce, a su vez, en cada hombre, la capacidad de amar generosamente como se siente amado (4,14: *se le convertirá dentro en un manantial).* Siendo el amor la línea fundamental de desarrollo y personalización del hombre, su actividad irá realizando en él el proyecto creador.

El culto a Dios deja de ser vertical, pues él está presente en el hombre por el Espíritu: el Padre y Jesús son compañeros de vida del que practica el amor (14,23). La relación con Dios es la de una sintonía que impulsa a una semejanza cada vez mayor (14,6: *el camino hacia el Padre)* y lleva a amar al hombre hasta la entrega total. Ese es el único culto que el Padre busca y, por tanto, acepta: la prolongación del dinamismo de amor que es él mismo y que él comunica.

El culto antiguo exigía del hombre una renuncia a bienes exteriores (sacrificios, etc.). Era una humillación del hombre, una disminución ante un Dios soberano. El nuevo culto no humilla al hombre; al contrario, lo eleva, haciéndolo cada vez más semejante al Padre. El antiguo culto subrayaba la distancia entre Dios y el hombre; el nuevo tiende a suprimirla.

IV. LA ILUMINACION

«La iluminación» es uno de los nombres antiguos del bautismo cristiano. Notemos la coincidencia del término con el usado por las religiones o filosofías orientales. La diferencia, sin embargo, es patente; lo que para esas filosofías es meta, para el cristiano es principio.

¿En qué consiste esa iluminación? En el evangelio de Juan está escenificada en el episodio de la curación del ciego de nacimiento (9,1ss). Este personaje representa en el evangelio a la parte del pueblo que, debido a la opresión que ha sufrido, nunca ha podido descubrir ni conocer lo que significa ser persona; ha nacido y está en la condición de «carne», y es la debilidad propia de esa condición la que permite que haya

sido un oprimido ancestral, sin culpa propia ni de sus padres (9,3).

Este hombre no es cómplice, pero sí víctima del pecado del mundo; en este caso, el de los dirigentes que ejercen la opresión (9,41). La obra de Jesús con el ciego «abriéndole los ojos» (9,10.14.17, etc.) equivale al segundo nacimiento. Así lo indica el símbolo que usa Jesús, significando la creación del hombre: con la tierra (la carne) y su saliva (el Espíritu) hace barro (el hombre acabado: carne + espíritu).

Al ungir los ojos del ciego con «su barro» (9,6: Jesús modelo de Hombre, cf. 9,35), el ciego percibe la luz/verdad: percibe el amor de Dios manifestado por Jesús y conoce la plenitud humana a que ese amor lo llama y que Jesús puede realizar en él. Al aceptar la invitación de Jesús a lavarse (aceptación del agua/Espíritu) en la piscina del Enviado (Jesús, cuya agua es el Espíritu), obtiene la vista. Ha llegado a la nueva condición de hombre. Ahora es libre, ha perdido el miedo a los dirigentes y se enfrenta con ellos (9,13-33); una vez nacido de nuevo no puede ser sometido y es incompatible con el sistema opresor (9,34: expulsión).

La iluminación del ciego ha consistido en hacerle ver lo que es Dios y lo que es el hombre. Cuando acepta la invitación de Jesús, el saber se convierte en experiencia interior. Dios no es el Soberano dominador del hombre; es la vida y el amor sin límite que desea comunicarse a él. El hombre no es un siervo ni está destinado a someterse a un yugo opresor; el proyecto de Dios sobre él lo destina a la plena libertad y desarrollo por el amor. Libertad y amor, inseparables. Nadie puede dar lo que no es suyo. El hombre ha de ser plenamente dueño de su persona para poder entregarla.

La iluminación es, por tanto, una experiencia interior de Dios-amor. Esta cambia, en primer lugar, la relación hombre-Dios, que pasa de ser la de Señor-siervo, basada en el sometimiento del temor, a la de Padre-hijo, basada en la libertad del amor. Cambia también la relación del hombre consigo mismo; de considerarse el irremediablemente indigno, el hombre se ve ahora como objeto de un amor sin límite y llamado

a una realización que lo asemeja a Dios su Padre. Cambia la relación con los demás hombres, a los que ve como objeto del mismo amor y llamados a la misma realización. Su actitud será ahora la de manifestar su propio amor, para invitar a todos a la misma experiencia. Cambia, finalmente la relación con el mundo, que se le muestra como un regalo del amor del Padre y al que no pretenderá dominar, sino vivificar.

En el episodio del ciego, la nueva condición del hombre se manifiesta inmediatamente en la independencia (9,8: antes *era mendigo*) y libertad de movimientos (9,8: antes *estaba sentado*, inmóvil), así como por la identidad encontrada (9,9: *Soy yo*), semejante a la de Jesús (4,26). La transformación realizada se evidencia en las dudas de los vecinos sobre la identidad del hombre curado: el que ellos conocían, siendo el mismo, es diferente (9,9).

V. CONCLUSION

Resumiendo las ideas que se han expuesto, puede decirse lo siguiente:

a) El proyecto de Jesús, la alternativa utópica de una sociedad nueva, tiene como presupuesto ineludible la existencia de un hombre nuevo, que será su artífice.

b) El hombre nuevo es el hombre personalizado. Para Jesús, la línea maestra de la personalización se encuentra en el amor, es decir, en la relación positiva entre los hombres creada por la solidaridad y la entrega.

c) Mientras el hombre no llegue a ese umbral de personalización, es «carne», debilidad, transitoriedad, y la sociedad que forme está abocada al fracaso. Fracasará el proyecto de fundar una sociedad nueva basándose en la imposición y observancia de una Ley que reprime los egoísmos del hombre, pero no lo cambia interiormente.

d) Obstáculo a la existencia del hombre nuevo es la idea de un Dios dominador, que mantiene al hombre en situación de siervo.

e) Nadie puede amar sin antes sentirse amado. El hombre descubre el amor al saberse y experimentarse objeto de amor por otro. Pero la posibilidad de una entrega total se basa en la experiencia del amor incondicional de Dios, fuente de vida y amor.

f) Esta experiencia se adquiere por la adhesión a Jesús, a la que impulsa el amor a la humanidad y la oposición a la injusticia. La sintonía con Jesús produce la comunicación de su Espíritu, que personaliza al hombre y potencia su ser.

g) Esta experiencia cambia la visión de Dios, del hombre y del mundo. Dios no es ya Soberano, sino Padre, el que comunica al hombre su propia vida. El hombre no es ya un esclavo, sino un hijo, destinado a la máxima semejanza con su Padre. El mundo es un regalo del amor del Padre, que el hombre ha de cuidar, desarrollar y vitalizar.

h) La ausencia de un ideal externo impuesto al hombre como meta, suprime la angustia. La actividad del hombre se centra en el ejercicio del amor, que satisface su aspiración y ensancha su capacidad. No conoce él mismo su meta, porque irá descubriendo en sí nuevas capacidades y se abrirán nuevas líneas de desarrollo.

Este es el efecto del Espíritu de la verdad. La verdad es la vida-amor. Buscar la verdad es aspirar a la plenitud de vida; conocer la verdad significa experimentar vida, que ha de traducirse en amor. La experiencia de la vida, valor supremo, relativiza todo lo que antes parecía absoluto y da al hombre la libertad, que es su autonomía. «Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (8,32).

LIBERTAD Y AUTORIDAD DE JESUS *

Hay que notar desde el principio que los dos temas enunciados en el título, «libertad» y «autoridad», que podrían considerarse independientes, están en íntima relación, pues una misma palabra griega *(exousía)* los expresa a los dos, y a veces puede dudarse de cuál es la traducción oportuna.

Hay que determinar, pues, cuál es la relación entre los dos conceptos, distinguidos en español con los diferentes términos de «libertad» y «autoridad». En breve, puede decirse que la «autoridad» denota el derecho o la facultad de actuar; la «libertad», en cambio, subraya la ausencia de trabas interiores o exteriores para la acción.

Pero aclararemos en primer lugar lo que entendemos por «libertad».

I. DOS CLASES DE LIBERTAD

En primer lugar, hay una libertad que denota un estado: «ser libre, estar libre de algo»; un individuo o un pueblo libre es el que no está sometido, el que no tiene trabas para su expresión o su acción. El paso de las cadenas a la libertad es la «liberación». Esta libertad se da de modo más aparente en el terreno político: se habla así de regímenes de libertad y de regímenes dictatoriales. Pero la falta de libertad puede existir

* Esta conferencia fue pronunciada en el Congreso de la Asociación Juan XXIII en septiembre de 1989.

también en el interior de la persona, causada por el tabú, el miedo o la sumisión.

Otra clase de libertad es la dinámica o activa, que significa «ser libre para algo» y mira al presente-futuro. Estar libre de la coacción es condición indispensable para actuar con libertad, pero no prejuzga nada respecto al uso que se haga de ella, respecto al dinamismo de futuro que pueda implicar.

En nuestra época, cuando pensamos en el ejercicio de la libertad la entendemos en primer lugar como autodeterminación: la posibilidad de hacer una cosa u otra, de tomar una decisión personal en un sentido o en otro. Esta es la que se llama «libertad de opción». Es la facultad de escoger este o aquel camino en las encrucijadas de nuestra vida. Es la primera y fundamental libertad.

La libertad de opción se ejerce sobre todo en las decisiones fundamentales de la existencia. El hombre no ha de vivir como un ser vacilante, cuestionando cada día el enfoque de su vida y el objetivo de su actividad. Esto significaría que no hay en él convicciones profundas que den sentido a su vida.

Pero una vez que el hombre ha optado por una línea de conducta, quiere actuar conforme a ella; la libertad para eso, el derecho a hacerlo, constituye la libertad de expresión y de acción. La libertad de opción no tiene consecuencias en la práctica si no va acompañada de la libertad de acción. Un régimen opresor no puede impedir la opción, pero puede hacerla ineficaz al reprimir la libertad de expresión y de acción que la traducen en hechos.

II. LA LIBERTAD DE JESUS

En el relato evangélico sobre Jesús aparecen los dos tipos de libertad activa, la libertad de opción y la libertad de expresión y de acción.

Libertad de opción

La libertad de opción de Jesús se expresa en su bautismo. En la cultura judía, la inmersión en agua era símbolo de muerte. Para las masas judías que acudían a Juan Bautista, simbolizaba la muerte a un pasado, el de la propia injusticia («los pecados»). Para Jesús, exento de injusticia, es símbolo de muerte en el futuro, es decir, de la aceptación incluso de la muerte si fuere necesaria o inevitable en su misión de ofrecer la salvación a la humanidad.

La opción de Jesús, opción total que lo lleva al don total de sí mismo, nace de su amor a la humanidad y lo expresa. Conocemos la respuesta divina a esa opción, que ha puesto a Jesús en plena sintonía con Dios: la comunicación plena del Espíritu, de la vida y el ser de Dios mismo, que hace de Jesús el Hijo de Dios, capacitándolo para la misión que se ha propuesto realizar.

Jesús permanece firme en su opción, a pesar de las tentaciones que experimenta en su vida activa, en particular la tentación del poder. No se deja arrastrar por la popularidad y esquiva el liderazgo que le ofrecen en Cafarnaún (1,35-38); no acepta el poder, retirándose cuando quieren hacerlo rey (Jn 6,15). Es decir, la libertad de opción de Jesús ha terminado su ejercicio.

Libertad de expresión y de acción

Desde ese momento empieza el ejercicio de la libertad de acción o autoexpresión, su libertad y autoridad para actuar (*exousía:* Mc 1,22.27 par.; 2,10 par.; 3,15; 6,7; 11,28s.33 par.; Jn 5,27; 10,18, etc.). Jesús está lleno de amor a la humanidad, y el Espíritu le ha comunicado la capacidad de amar propia de Dios mismo. Ese amor se expresará en su actividad, sin reconocer trabas ni respetar obstáculos. Dondequiera vea Jesús a los hombres en situación de falta de vida, sea por la opresión, el hambre, la ignorancia, la renuncia a la libertad,

allí manifestará su amor, procurando hacerlos salir de esas situaciones, aunque para ello tenga que chocar con los prejuicios, los usos establecidos o la oposición abierta de las autoridades religiosas y civiles de su tiempo. Esa libertad lo llevará a la muerte.

La libertad de acción de Jesús está implícita en muchos detalles de los relatos evangélicos. Así, por ejemplo, en el episodio de la enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún, Marcos señala que Jesús «entró en la sinagoga e inmediatamente se puso a enseñar». Según este relato, Jesús no pide permiso ni espera invitación para ejercer su actividad en el local público y oficial. Es una muestra a la vez de su libertad y de su autoridad. Esta última está explícitamente mencionada a continuación, describiendo la impresión que causa su enseñanza (1,22: «estaban impresionados, porque enseñaba con autoridad, no como los letrados»).

Jesús actúa con libertad, aunque esto ponga en peligro su vida. Así aparece en la perícopa del hombre del brazo atrofiado (Mc 3,1-7a). Veamos qué representa este hombre. En el relato evangélico es el único fiel presente en la sinagoga en un día de sábado. En efecto, en la narración aparecen solamente los fariseos, el hombre y Jesús; no se menciona un público que presencie la curación ni que reaccione ante ella, al contrario de lo sucedido en la liberación del endemoniado (Mc 1,27). Esta extraña ausencia de otros participantes en el culto sinagogal no se explica más que admitiendo que el inválido representa a los judíos que sábado tras sábado asistían a la sinagoga y escuchaban la predicación.

El carácter representativo del personaje hace que su invalidez tenga un sentido figurado. «El brazo» o «la mano», representan la creatividad, la iniciativa del hombre, la libertad de acción. Pero el brazo está «seco/atrofiado», sin vida. El pueblo que asiste a la sinagoga se ve privado de iniciativa y de libertad para actuar.

Según los fariseos, es el precepto del sábado el que prohíbe/impide curar la invalidez del hombre, y están al acecho para ver si Jesús lo cura y denunciarlo. La obligación del

sábado que se inculcaba en la sinagoga aparece así como la causa de la situación del pueblo. Pero, según la escuela farisea, el sábado no es más que el precepto supremo, cuya estricta observancia incluye la de toda la Ley. Es la interpretación farisea de la Ley, que programa la vida del hombre, la que lo priva de libertad e iniciativa y lo mantiene en la dependencia.

El episodio muestra que Jesús se propone sacar al pueblo de esa situación, dándole la libertad de que carece. Para ello, intenta hacer comprender a los fariseos lo irracional de su postura, haciéndoles una pregunta: «¿Qué está permitido en sábado: hacer bien o hacer daño, dar vida o matar?»; es decir, Jesús les pregunta qué es lo que pretendía Dios al instituir el sábado: si el bien o el mal del hombre. Ellos, obcecados en su ideología, no responden. Jesús, a pesar del peligro que entraña para su vida, emprende su labor de liberación del pueblo, que alarma a los partidarios del régimen, tanto religiosos como civiles (3,6).

Libertad ante las instituciones y convenciones sociales

En otro terreno, Jesús no respeta las discriminaciones sociales impuestas por la Ley o por la práctica religiosa: En Israel, el prototipo de la «impureza» era el leproso, excluido por la Ley del trato con Dios y con los hombres (Mc 1,39-45 par.); Jesús acoge y toca al leproso, violando la Ley, para denunciar esta injusticia. Otro grupo marginado de la sociedad estaba constituido por los «pecadores» o descreídos, entre los cuales figuraban los recaudadores de impuestos, odiados por su rapacidad y por trabajar para el tetrarca Herodes, aliado de los romanos; ningún judío piadoso tenía trato con ellos; Jesús, en cambio, los admite a su mesa, en señal de aceptación y amistad, provocando el escándalo de los maestros de la Ley (Mc 2,15-17 par.).

Acoge a la mujer impura (5,23b-34 par.) y a la pecadora pública (Lc 7,36-50), que son figuras de sectores marginados

de la sociedad. El mismo se invita a comer en casa de Zaqueo, el jefe de recaudadores (Lc 19,6) y no le importa que lo motejen de «comilón y borracho, amigo de recaudadores y descreídos» (Mt 11,19 par.). Integra en el grupo de los Doce a hombres de diferentes tendencias (Mc 3,13-19 par.).

Libertad ante la enseñanza y doctrina oficial

En su modo de enseñar Jesús no sigue el método tradicional; su enseñanza impresiona a los asistentes a la sinagoga, precisamente por no ser como la de los maestros oficiales (Mc 1,22 par.). No se somete a escuelas de exégesis: rechaza así la doctrina de los letrados sobre el Mesías hijo/sucesor de David (Mc 12,35-37 par.), que fundaba el espíritu nacionalista violento del pueblo; tampoco sigue las escuelas reconocidas de moral, y no admite el mandamiento de Moisés sobre el repudio, que degrada a la mujer (Mc 10,1-12 par.). Se opone a la teología de los saduceos, partido de los dirigentes del templo, y rectifica la concepción materialista de los fariseos sobre la resurrección (Mc 12,18-27 par.).

Muestra la misma libertad respecto a los escritos del AT: Omite versículos del AT que no concordaban con el mensaje (en Mt 11,5, omite Is 35,4b o 61,2b). Un ejemplo patente es el que aparece en Lc 4,19, cuando comenta un pasaje de Isaías en la sinagoga de Nazaret; después de pronunciar las palabras sobre «el año favorable del Señor» omite la segunda parte de versículo de Isaías (Is 61,2b): «el día del desquite del Señor nuestro Dios», que anunciaba la victoria y la venganza contra los paganos, provocando la oposición de sus paisanos, de ideología nacionalista exaltada. En el evangelio de Mateo Jesús deroga varias prescripciones de la antigua Ley: rechaza el repudio, los juramentos y la ley del talión (Mt 5,31-42).

Libertad ante los poderosos

Jesús nunca muestra servilismo hacia los poderosos: Cuando unos fariseos le advierten que Herodes, el tetrarca de

Galilea, lo busca para matarlo, él niega que Herodes pueda disponer de su vida y lo llama «ese don nadie» (Lc 13,32). Ante la pregunta de los sumos sacerdotes y senadores sobre el origen de su autoridad, Jesús, antes de contestar, les pide que definan su posición y, ante su negativa, no les responde (Mt 21,23-27 par.). Se encara con los mismos dirigentes del templo y del pueblo, que no han hecho caso de la predicación de Juan Bautista ni han renunciado a la injusticia, y los compara peyorativamente con los descreídos y las prostitutas (Mt 21,31-32). Por otra parte, lanza públicamente tremendas invectivas contra los letrados y fariseos (Mt 23 par.).

Sus mismos enemigos reconocen su libertad ante los poderosos (Mt 22,16: «Maestro, sabemos que eres sincero y que enseñas el camino de Dios con verdad; además, no te importa de nadie, porque tú no miras lo que la gente sea»).

Sentido de la denuncia

De todo esto aparece la libertad y autoridad de Jesús. Pero Jesús no practica la denuncia por sí misma ni la oposición exaltada a todo lo establecido. Si denuncia, no lo hace por el mero deseo de oponerse a los dirigentes, sino para liberar al pueblo del influjo opresor que ejerce sobre él el prestigio de la institución. Para ello pone de relieve las contradicciones entre principios y conducta o entre apariencia y realidad.

Así, a los que se presentan ante el pueblo con una aureola de santidad y observancia los tacha de hipócritas, desvelando la verdadera motivación de sus públicas prácticas de piedad, la busca del prestigio que les permite dominar al pueblo (Mt 6,1-18). Declara que el templo, centro y compendio de la institución religiosa, dominado por los dirigentes, es una «cueva de bandidos», porque el culto que en él se practica no es más que una explotación del pueblo (Mc 11,15-17).

Jesús mismo expone su táctica en el conocido pasaje de Mc 3,27 par.: «Nadie puede meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no ata al fuerte; entonces podrá

saquear su casa». «El fuerte» es una figura negativa que en el contexto representa a la institución judía, que ha roto con Jesús y que busca matarlo (Mc 3,6) a causa de su actividad con el pueblo. Es la institución que somete a sus fieles, que fanatiza con su ideología (endemoniados), que priva al pueblo de libertad e iniciativa (Mc 3,1-7a: el hombre del brazo atrofiado). La actividad de Jesús, en particular separando de la institución a los que antes eran fanáticos de ella (3,22: «expulsa a los demonios»), alarma a las autoridades centrales, que comienzan una campaña de difamación contra él (3,22: «letrados bajados de Jerusalén»).

Después de refutar las acusaciones, Jesús resume el sentido de su actividad en el pasaje citado. «El fuerte» es la institución judía; «los bienes» del fuerte son el pueblo sometido a su influjo; «atar al fuerte» significa hacerlo incapaz de reacción. El que entra en la casa del fuerte es Jesús mismo, cuyo propósito no es desalojar al fuerte de su casa para instalarse él mismo, sino dejar vacía la casa, es decir, sustraer al pueblo del dominio de la institución. Y esto no lo hace con objeto de constituir un grupo que esté bajo su dominio; simplemente da la libertad a los sometidos, sin la menor ambición de poder.

Es así como «ata al fuerte», dejándolo sin respuesta: no le disputa el poder, sino que hace hombres libres, los cuales abandonan la institución no por orden de Jesús, sino por propio convencimiento. La institución habría podido luchar contra Jesús si éste le arrebatara a la gente para llevársela detrás de él usando el prestigio de su liderazgo; se trataría de un nuevo sometimiento: la gente seguiría privada de libertad y no sería imposible hacerla volver a la antigua esclavitud. Pero Jesús no hace eso: abre los ojos a los individuos para que comprendan su situación de opresión y, deseosos de la libertad a la que Dios llama al hombre, abandonen libremente el sistema opresor. Ante este uso de la libertad que nace de una convicción, el sistema es impotente.

III. LA *EXOUSIA*: LIBERTAD Y AUTORIDAD

En el mundo de la época de Jesús

La libertad de que hemos hablado es, según el concepto moderno, uno de los derechos humanos. En la Antigüedad no se usaba ese lenguaje. El «ser hombre libre» era una condición social que procedía del nacimiento o de la emancipación de la esclavitud. Por su parte, la «libertad para hacer» tenía un fundamento jurídico.

De hecho, en la cultura griega, el término *exousía* o «libertad para» designaba la posibilidad de acción concedida por una norma superior y, por tanto, el derecho a hacer algo o actuar sobre algo. Ante todo significaba la posibilidad y el derecho a actuar que en la estructura jurídica del Estado emanaba del rey, se comunicaba a los magistrados y, en los negocios jurídicos, a los particulares.

Pasemos a la cultura judía. En el AT griego, *exousía* indica ante todo el derecho, el poder, la autorización y la libertad en sentido jurídico y político y, en primer lugar, la facultad o derecho dado por Dios. Poco antes de la era cristiana (Daniel y Macabeos) designa el poder del rey y el de Dios y, en general, cualquier poder que deba regular las relaciones humanas en la vida ordinaria. Referido a Dios denota su absoluta soberanía. A la *exousía* o autoridad se opone el precepto negativo «no es lícito/no está permitido» (Mc 2,24). La *exousía* se manifiesta en la posibilidad de actuar sin trabas. Unas veces destaca el derecho: «autoridad»; otras veces, la ausencia de trabas: «libertad».

En época antigua habían existido en el pueblo hebreo profetas, hombres llamados directamente por Dios para una misión con el pueblo; pero, en tiempo de Jesús, los profetas habían desaparecido desde hacía siglos en Israel.

En resumen, en el mundo antiguo, griego y, en su tanto, hebreo, la «autoridad», divina o humana, era la capacidad o facultad de actuar libre y eficazmente sobre personas, instituciones u objetos, el derecho a hacer algo o disponer libremente

de algo; era, por tanto, un poder soberano que se transmitía por delegación jurídica, independientemente de la calidad de la persona que lo poseyera.

En el evangelio: Origen de la autoridad

Respecto al mundo hebreo contemporáneo de Jesús, en el evangelio se restaura la autoridad profética. Esto se hace patente en la interpelación que hacen a Jesús los tres grupos de dirigentes judíos, los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores, que constituían el Sanedrín o Gran Consejo, órgano supremo religioso-político del pueblo judío (Mc 11,27-33). Son ellos quienes tienen sobre el pueblo una «autoridad» jurídica, según el derecho basado en la Ley mosaica o en la legislación posterior, y pretenden que Jesús les muestre sus credenciales jurídicas para actuar como lo hace y denunciar el templo y el culto, que consideran su feudo: «¿Con qué clase de autoridad actúas así?, o sea, ¿quién te ha dado semejante autoridad?» (Mc 11,28). Le piden que legitime su actuación.

Jesús, en cambio, los enfrenta con el hecho de que no toda autoridad verdadera tiene una base jurídica. Les pregunta acerca de Juan Bautista y de su bautismo: «Os voy a hacer una pregunta; contestádmela y os diré con qué clase de autoridad actúo así. El bautismo aquel de Juan, ¿era cosa de Dios o cosa humana? Contestadme». Juan, ciertamente, no tenía cargo ni misión oficial; sus credenciales eran su calidad de profeta, es decir, de enviado de Dios, sin pasar por los cauces jurídicos de los hombres o de las instituciones.

Los dirigentes se ven cogidos: no quieren reconocer una autoridad que no sea jurídica, terreno en el que se sienten fuertes. Si admitieran que Juan era un enviado de Dios, Jesús podría decirles que su propia autoridad procedía de Dios mismo y no tendrían argumentos que oponer. Pero, por otra parte, tienen que evitar la protesta y el propio desprestigio, pues el pueblo no habría tolerado que desautorizaran a Juan

Bautista, quien, en opinión de todos, había sido un profeta. No tienen salida y, después de deliberar, optan por eludir toda respuesta comprometedora: «No lo sabemos» (11,33). Ante esa mala fe, Jesús les replica: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad actúo así».

Aparece, pues, el origen de la autoridad del que habla en nombre de Dios: la de Jesús no se basa en el derecho humano, sino en Dios. Sin embargo, no se trata de una delegación, como si Jesús fuera un embajador de Dios en la tierra. La autoridad de Jesús nace de la plenitud del Espíritu, la fuerza de vida divina que reside en él (Mc 1,10). Es mucho más que un profeta que recibe el encargo de comunicar un mensaje divino. Es el Hijo de Dios, la presencia de Dios entre los hombres. Su autoridad no se deriva de su misión, como la del profeta, sino de la calidad misma de su ser. De la calidad del ser nace una calidad de acción que la manifiesta.

Función de la autoridad: Dar vida

Pero, además del origen, hay que examinar en qué terreno se ejerce la «autoridad» de Dios y de Jesús. Para ver el cambio que dan los evangelistas al contenido de la *exousía* respecto al AT, examinemos el texto de Mc 2,10: «El Hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados». La frase se encuentra en la perícopa del paralítico (Mc 2,1-13), que en Marcos tiene por tema la salvación ofrecida a la humanidad pagana (universalidad del Reino), privada de vida por «sus pecados», es decir, por la injusticia que en ella reina. Marcos presenta a Jesús, el Hombre, como al que ejerce una función propia de Dios, ocupando su lugar en la tierra. Esto es efecto de la posesión de la «autoridad», que es, por tanto, una autoridad divina.

La actividad divina que ejerce el Hombre en la escena del paralítico es doble: «cancelar los pecados» (2,5: «se te perdonan tus pecados») y «comunicar vida» (2,11s: «Levántate», etcétera»): Dios es presentado, por tanto, no como el que va

a castigar a los pueblos paganos, sino como el que borra su pasado y los vivifica. Es la primera característica divina que el evangelista señala en Jesús. Para esto sirve su autoridad, sin distinción de judíos y paganos: no es el derecho y capacidad de dar órdenes y dominar a los hombres, sino de comunicarles vida.

Si se compara este concepto de la autoridad con el que aparece en el libro de Daniel, se ve la diferencia. En Dn 7,13s, pasaje al que alude Marcos en la perícopa del paralítico, se dice así: «En la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo una figura humana (lit. «como un hijo de hombre»), que se acercó al anciano (Dios) y se presentó ante él. Se le dio autoridad (LXX), y toda nación según su raza y toda gloria le servirán: y su autoridad es autoridad eterna, que no le será quitada, y su reino no decaerá».

Esta figura humana, que aparece como lugarteniente de Dios, se interpreta al final del capítulo como el pueblo de Israel (7,27): «Y su realeza (la de la cuarta fiera, el último imperio destruido), su autoridad y su grandeza, y el poder sobre los reinos bajo el cielo, se dio al pueblo santo del Altísimo para que empiece a reinar con un reinado eterno, y todas sus autoridades se le someterán y le obedecerán». En el texto hebreo, el personaje de la visión, que representa al pueblo, recibe el poder antes concedido a Nabucodonosor, con los mismos términos (Dn 4,33; 5,18), con la diferencia de que el suyo es eterno.

Como se ve, a la «figura humana» («como un hijo de hombre»), que en Daniel representa a un colectivo (Israel), se opone en Marcos 2,10 «el Hombre» («el Hijo del hombre»), que también representa a un colectivo, a Jesús y a los que de él reciben el Espíritu, es decir, la nueva humanidad. El significado colectivo de la expresión «el Hijo del hombre» está explicitado en el pasaje paralelo de Mateo, donde las multitudes, reaccionando a lo hecho por Jesús, alaban a Dios «por haber dado tal autoridad a los hombres» (Mt 9,8). En Daniel y en Marcos se menciona la *exousía* o autoridad: en Daniel, para dominar a los paganos; en Marcos, para borrar

su pasado y darles vida: no para el dominio, sino para el servicio del hombre.

IV. ACTIVIDAD LIBERADORA DE JESUS

La libertad de opción se da por supuesta en los evangelios; en ella se basa la exhortación a la enmienda (*metánoia*) que hace Juan Bautista a las masas judías. El hombre está atado por su conducta injusta; la única salida es la rectificación de esa conducta mediante una nueva opción (arrepentimiento o enmienda). Esta, según Juan Bautista, obtiene el perdón de Dios (Mc 1,4, con bautismo de agua); la rectificación está implícita en la adhesión a Jesús y obtiene el perdón inmediato (Mc 2,5, sin bautismo de agua). Jesús libera al hombre del pasado que lo paraliza, para que el pasado no condicione el presente y pueda haber un nuevo principio, una nueva oportunidad.

En Jesús, el uso de la libertad, que expresa su amor, está dirigido en primer lugar a liberar al hombre de todas las cadenas que lo esclavizan impidiéndole ser él mismo y desarrollarse. Jesús quiere para los otros la misma libertad que él tiene.

Figuras de la libertad en los evangelios

La libertad a que Jesús llama se expresa en los evangelios con numerosas figuras, una de las cuales es «comer recostado a la mesa». En la época de Jesús, comer recostado era privilegio de hombres libres; en ninguna ocasión se permitía a un esclavo o siervo adoptar esa postura para comer. Por eso, en la cena pascual judía, conmemoración de la liberación de Egipto, se comía recostado a la mesa. En los evangelios, cuando Jesús aparece comiendo con sus seguidores, se indica siempre que lo hacen recostados. Así lo señala Marcos en la comida de Jesús con sus discípulos y los numerosos recaudadores y

descreídos que lo seguían (2,15 par.). Lo mismo en la última cena (Mc 14,18 par.; Jn 13,12.23) y en la descripción de la nueva sociedad futura (el banquete del Reino), que integrará a los paganos (Mt 8,11).

En Juan, el don de la libertad a los discípulos se explicita en el lavado de los pies. Jesús, «el Señor», al prestar a los suyos un servicio propio de siervos (13,4s), los eleva a la categoría de «señores», es decir, de hombres libres. Con esto les enseña cómo han de procurar la libertad y dignidad de los hombres: con el servicio por amor. Este servicio no se opone a la dignidad ni a la libertad propias: Jesús, después de prestarlo, vuelve a recostarse a la mesa, tomando de nuevo la postura del hombre libre (13,12).

Respecto a Jesús, la libertad está incluida en el concepto de «amigo», opuesto al de «siervo» (Jn 15,15).

La figura del éxodo

Puede, sin embargo, extrañar que en los evangelios no aparezca el sustantivo *eleuthería*, «libertad de/liberación», y raramente el verbo (liberar) y el adjetivo (libre) correspondientes, refiriéndose a la acción de Jesús (Jn 8,33-36). Esto se debe, en realidad, a un cambio cultural en el modo de formular el hecho: lo que nosotros expresamos con el concepto de «liberación», en la cultura hebrea se expresaba con la figura del éxodo, y precisamente en términos de éxodo se interpreta la obra de Jesús en los cuatro evangelios. La figura del éxodo comprende la salida de la tierra de opresión (la sociedad judía o pagana) y la llegada a la tierra prometida (el reino de Dios, la sociedad nueva). Incluyendo a los paganos esclavizados, la liberación se expresa también como «rescate» (Mc 10,45 par.),

Los episodios de los panes se desarrollan según las figuras del éxodo: suceden «en un lugar desierto» y los panes toman el puesto del antiguo maná. La enseñanza que Jesús propone a la multitud en estos episodios es la solidaridad como modo

de liberarse de la opresión y la miseria en que los tiene el sistema económico de la sociedad judía o pagana. En Juan se subraya el simbolismo del éxodo diciendo que Jesús cruzó al otro lado del mar (6,1), con evidente alusión al mar Rojo, y que estaba cerca «la Pascua de los judíos», la fiesta de la liberación de Egipto (6,4).

Liberación interior: El leproso

Como hemos dicho, la libertad de Jesús se ejerce en primer lugar en función de la liberación. Pero las esclavitudes más profundas del hombre se encuentran en su interior y ahí es donde apunta en primer lugar la liberación que hace Jesús. Pongamos algunos ejemplos:

En la perícopa del leproso, después de haberlo curado, Jesús «le regañó y lo sacó fuera en seguida diciéndole: "Mira, no digas nada a nadie. Ve, en cambio, a que te examine el sacerdote y ofrece por tu purificación lo que prescribió Moisés como prueba contra ellos". El, cuando salió, se puso a proclamar y a divulgar el mensaje a más y mejor».

¿Qué motivo puede haber para que Jesús regañe al antes leproso?, ¿qué significa «lo sacó fuera», si no se dice que estuvieran dentro de un local? El lenguaje es figurado: Jesús lo saca fuera de la mentalidad y doctrina de la sinagoga o institución judía, según la cual la marginación que había sufrido era justa y querida por Dios. Lo que merecía el reproche de Jesús al leproso era que había creído la doctrina de que Dios lo rechazaba y que los hombres tenían derecho a hacerlo, el haber aceptado y justificado su marginación. Por eso Jesús le prohíbe hablar hasta que no se haya liberado interiormente de su falsa creencia, hasta que no esté convencido de la injusticia de la institución que lo marginaba. Para ello le hace ver las severas y onerosas condiciones que exigía la institución para readmitirlo, al mismo tiempo que atribuye esa prescripción a Moisés y no a Dios y subraya que Moisés mismo demostraba con ella la falta de corazón del pueblo («como prueba contra ellos») (Mc 1,44).

No le bastaba, pues, a Jesús haber liberado al leproso/marginado de su tara; el hombre tenía que liberarse interiormente, y para ello comprender la injusticia de su situación anterior, e identificar a su opresor, la institución religiosa. Si hubiera hablado sin estar convencido de esto, habría elogiado simplemente la bondad de Jesús en su caso particular; sin embargo, «cuando salió» (éxodo) de esa falsa mentalidad, sí comprendió «el mensaje» contenido en la acción de Jesús y «se puso a proclamarlo»: que Dios no tolera la marginación y que ésta no puede nunca justificarse apelando a él. Este mensaje ponía en cuestión los principios teológicos de la sociedad judía. Esta actitud ante la marginación hace de Jesús mismo un marginado (Mc 1,45).

El sordo y el ciego

Otros ejemplos se dan en Marcos en las perícopas del sordo (Mc 7,32-37) y del ciego (8,22b-26), personajes que son figura de los discípulos: el sordo es el que tiene un obstáculo que le impide oír, el ciego, el que tiene un obstáculo que le impide ver. El obstáculo es en ambos casos la ideología nacionalista, que impide el amor universal. La liberación de esa esclavitud interior se expresa en cada caso aludiendo a un texto del AT que habla de un éxodo; para el sordo, a Is 35,6 (éxodo de Babilonia); para el ciego, a Jr 31,32 (éxodo de Egipto).

Liberación del pecado

De una manera más general, podemos decir que Jesús libera del pecado; como lo expresa Jn 1,29, él es «el Cordero de Dios (nueva alusión a la Pascua y al éxodo), el que quita el pecado del mundo», es decir, de la humanidad. Hay que entender el contenido de esta frase para comprender la liberación que lleva a cabo Jesús. Se trata de un pecado que afecta

a la humanidad entera y que existe antes de la llegada de Jesús, cuya misión es eliminarlo. Para Juan, el pecado es una opción del hombre que frustra el proyecto divino en él o en otros. Si el proyecto de Dios es que el hombre tenga la plenitud de vida, el pecado abarca todo aquello que impide la vida, reprimiéndola o privando de ella. Es el pecado del opresor que somete, impidiendo la libertad y, con ella, el desarrollo del hombre; pero es también el pecado del sometido, que acepta los valores propuestos por el opresor y renuncia él mismo a la libertad.

Colocando «el pecado» en el sistema simbólico creado por Juan para describir la sociedad enemiga de Dios, puede hacerse este esquema:

Hay un grupo humano que tiene por principio inspirador (8,44: «padre») el provecho personal (raíz del pecado), concretado en la ambición de riqueza (8,44: el Enemigo) y de gloria humana (5,44; 7,18; 12,43). Ese principio se traduce en una ideología que justifica el dominio y la explotación de los demás («la tiniebla»: 1,5; 3,19; 8,12; 12,35; «la mentira»: 8,44) y se objetiva en una estructura social («el orden este», «el mundo»: 8,23; 9,39; 12,25.31) dirigida por un círculo de poder («el jefe del orden este»: 12,31; 14,30; 16,11). Con la enseñanza persuade al pueblo a dar su adhesión a la ideología y a los valores del sistema injusto que lo priva de libertad (7,26.49; 12,34), mientras con sus medios coercitivos lo mantiene en el temor (7,13; 9,22; cf. 8,44: «homicida»). La existencia del sistema injusto depende, por tanto, de la aceptación voluntaria por parte del pueblo de la ideología y dominio de los dirigentes. Hacer propia la ideología que proponen es reducirse a la esclavitud, privarse de la posibilidad de vida, y ése es «el pecado del mundo».

Modo de la liberación

Jesús ofrece a la humanidad la posibilidad de salir del estado de esclavitud y opresión. El modo como lo hace lo

expresa Juan con la frase, paralela a la anterior: «Este es el que bautiza con Espíritu Santo». La comunicación del Espíritu da la experiencia del amor del Padre, cambiando la imagen de Dios. El que era visto como Soberano, se experimenta ahora como Padre; el que era concebido como objeto de temor, se manifiesta como amor incondicional y el hombre aprende que puede poner en él su total confianza. La idea de un Dios juez y vengador hace del hombre un esclavo. La intimidad y confianza con Dios, que ya no aparece como Soberano ni como Juez, sino como Padre, libera al hombre de todo miedo y sumisión, haciéndolo libre y señor de sí mismo. Cambia al mismo tiempo su relación consigo mismo, con la humanidad y con el mundo, pues lo ve todo como objeto del amor del Padre.

El tema de la libertad se trata también en Jn 8,32, donde Jesús dice a «los judíos» que la «verdad hace libres» y saca de la condición de esclavo, en la que se encuentra quien practica el pecado (8,34). «La verdad», en cuanto conocimiento, no es una doctrina ni una serie de enunciados, sino que nace de la experiencia del amor de Dios, mediante el Espíritu que Jesús comunica al hombre.

La experiencia de vida y libertad que produce el Espíritu relativiza los demás vínculos y libera de ellos. Para obtenerla no basta, sin embargo, la adhesión intelectual al mensaje de Jesús: se requiere la opción por el bien de los hombres, rompiendo con el sistema de injusticia (8,23) y practicando el amor conforme al mensaje (8,31); sólo entonces poseerá el hombre «el Espíritu de la verdad» (14,16; 15,26; 16,13), que lo hace libre.

La libertad que da el Espíritu permite expresar sin restricción alguna el amor generoso y fiel (Jn 1,17) que constituye el dinamismo del Espíritu mismo, amor que lleva al don de sí mismo y se expresa en él (Jn 10,11.15.17; 15,13).

El miedo, obstáculo a la libertad

La libertad suprema se adquiere cuando el hombre pierde el miedo a la muerte. Mientras exista ese miedo, tendrá que ceder ante todo poder que lo amenace. Por eso Jesús pide a los suyos que no consideren la vida física como el valor supremo (Mc 8,35 par.; Jn 12,24s). Pero no lo hace exhortando a un fanatismo autodestructor, sino inculcando la certeza de que la vida del hombre no termina con la muerte. De hecho, la vida divina que es el Espíritu no puede ser destruida; para el que la lleva en sí, la muerte no es un fin, sino un paso; como lo dice Jesús en el evangelio de Juan: «quien cumple mi mensaje, no sabrá nunca lo que es morir» (8,51).

Diferentes destinatarios

La labor liberadora de Jesús adquiere diversos matices según los tipos de gente con los que se ejerce. Mucha gente estaba integrada y acostumbrada a vivir bajo un sistema opresor. En ese caso, la actividad liberadora de Jesús empieza por despertar la conciencia de la opresión y de la necesidad de opción, en sacudirlos de la situación acrítica en que se encuentran los que están dormidos en la costumbre, en el sistema. Así sucede, por ejemplo, en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,22b-28).

La libertad está encadenada en los poseídos y endemoniados, figuras de los fanáticos de una ideología destructora; por eso la liberación del fanático, que ha renunciado a su libertad (espíritu crítico) es más difícil; de ahí que se describa en los evangelios con rasgos de violencia (Mc 1,25s; 9,26).

En cambio, hay hombres inquietos y que gozan de un grado de libertad que les permite llevar a la práctica una posible opción. Esos son los que llama Jesús para construir su alternativa (Mc 1,16-22a; 2,14).

V. LIBERTAD DEL CRISTIANO

Para un cristiano, el ejercicio de la libertad de opción ha tenido su expresión máxima en el propósito de seguir a Jesús. Esta opción ha orientado su vida y le ha marcado el camino. La opción está tomada y no hay que repetirla, basta con renovarla. La opción inicial abre la posibilidad de la libertad de acción o autoexpresión.

Así, el cristiano, arraigado en la experiencia de su encuentro con Jesús, es el hombre que se identifica con él, que asume como propia su escala de valores y que en su vida los expresa sin temor a las consecuencias. Su libertad manifiesta la fuerza del Espíritu que ha recibido de Jesús.

En Marcos, Jesús comunica a «los siervos» su propia «autoridad» (Mc 13,34), lo que equivale a comunicarles el Espíritu que él posee (cf. 1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo»). Los capacita así para realizar un programa que, en sus líneas generales ha de coincidir con el de suyo: liberar a los hombres de su pasado pecador y comunicarles vida.

Se trata, por tanto, de una transferencia de responsabilidad: la acción que Jesús ha llevado a cabo en la tierra ha de ser continuada por los suyos. La formulacion *exousía*-autoridad indica que los seguidores de Jesús no han de reconocer obstáculo para su misión, que ésta no está supeditada a la decisión de autoridades humanas. El don de la *exousía* los iguala a Jesús.

Libertad y responsabilidad

La libertad cristiana, que es total (1 Cor 6,12; 10,23), se limita ella misma por el sentido de responsabilidad hacia uno mismo (1 Cor 6,12) o hacia el prójimo (1 Cor 10,23; Gál 5,13; cf. Rom 14,15).

De hecho, la libertad en sí misma puede ser destructiva. Para ser constructiva ha de ir encauzada por la responsabilidad, que en lenguaje cristiano se llama amor. «Libertad res-

ponsable» es lo mismo que «libertad en el amor». Así se deduce de la escena de «los amigos del Esposo», expresión con la que Jesús designa a sus discípulos. Los ascetas judíos reprochan a Jesús que no impone una disciplina o una normativa (ayuno) a sus discípulos. Jesús enuncia el principio: estando con él, no hay ayuno, sino alegría; no hay normativa, sino libertad, pero todo ello dentro de la amistad con él. La amistad, amor o adhesión a Jesús, que lleva a la identificación con él, hace que el discípulo nunca use de su libertad para hacer daño, sino solamente para hacer bien. Como la de Jesús, ha de ir guiada por el amor.

Por eso, cuando los débiles en la fe se escandalizan de la libertad de otros cristianos, Pablo prefiere y aconseja limitar ese uso antes que hacer daño (Rom 14,1-4.15). El amor sabe renunciar al propio derecho por el bien de los demás.

Terminemos con la frase lapidaria de Pablo: «Donde hay Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17; cf. Rom 8,15; Gál 4,6s), que puede enunciarse también a la inversa: «Donde no hay libertad, no hay Espíritu del Señor».

CRITERIO DE VERDAD Y CARISMA DE ENSEÑANZA EN EL NUEVO TESTAMENTO *

El tema de este artículo es doble, aunque sus partes guardan cierta relación. Para exponer la primera parte, el criterio de verdad en el Nuevo Testamento, nos limitaremos a examinar pasajes evangélicos donde este criterio se expone claramente. Respecto a la segunda parte, que tratará del carisma de enseñanza, expondremos el uso del término «maestro» y la naturaleza del carisma en general; para terminar examinaremos los pasajes donde este carisma aparece explícitamente mencionado.

I. EL CRITERIO DE VERDAD

En esta primera parte no tratamos del discernimiento que guía la acción, sino del criterio que sirve para discernir la verdad o no verdad de una doctrina o la autenticidad cristiana de una actuación.

Todos sabemos que, entre los evangelios, es el de Juan el que presenta con mayor frecuencia el término «verdad», en griego *alétheia* (25 veces). De hecho, este evangelio es el único que se propone explícitamente la cuestión que queremos tratar. Por eso, dedicaremos la mayor parte de nuestra exposición a Juan, señalando después algunos pasajes de los sinópticos de donde puede deducirse un criterio semejante.

---

* Ponencia para las III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, en abril de 1986.

Existe en el prólogo de Juan una frase que proporciona el criterio que buscamos y que de alguna manera funda todos los desarrollos que pueden encontrarse después en el evangelio.

La frase a que aludimos es la siguiente: «la vida es la luz del hombre» (1,4) [1]. Hay que notar muy bien lo que dice el texto. La vida es la luz del hombre, no al contrario. Es decir, no existe para el hombre una luz que no sea la vida misma en cuanto es visible y reconocible. Al ver la luz, lo que se percibe es la vida.

Al ser la luz de los hombres, físicamente vivos, la vida adquiere un significado que desborda la mera existencia: es la plenitud de vida (cf. 10,10: «yo he venido para que tengan vida y les rebose»), en contraposición a una vida que no merece ese nombre. La luz, por su parte, en cuanto realidad perceptible y reconocible, es una metáfora para designar la verdad que ilumina y guía al hombre.

Teniendo en cuenta estos significados, lo que se afirma en el texto no es que la verdad lleve al hombre a la plenitud de vida, sino que para él la plenitud de vida es la verdad y que donde no resplandece esa vida no hay verdad. Es decir, para el hombre la única verdad (artículo exclusivo, «la luz») es la plenitud de vida contenida en el proyecto divino [2]. Esta lo ilumina, descubriéndole al mismo tiempo la verdad de Dios, la del Padre que lo ama sin límite y desea comunicarle

---

[1] Gr. *tôn anthrôpôn*, con sentido universal, que en castellano se expresa mejor por el singular colectivo.

[2] El término «luz» (*phôs*) designa la verdad en cuanto cognoscible por el hombre. Lo que el hombre percibe de Dios es un amor sin límite (3,16: «Así demostró Dios su amor al mundo, llegando a dar a su Hijo único»); ese amor es, por tanto, la verdad (*alêtheia*) de Dios. A esto corresponde la definición «Dios es Espíritu» (4,24), es decir, fuerza y actividad de amor.

El amor fiel (1,14) o Espíritu, que es la verdad de Dios, es la fuerza vivificante (6,63) propia de la vida: la realidad divina es una vida que se define por la actividad del amor y se manifiesta en ella.

su propia vida, y la verdad de sí mismo, al conocer la meta a que lo llama el proyecto divino, realizado en Jesús.

La vida, en cuanto luz, es para el hombre orientación y guía, la que le muestra su meta y lo atrae a ella. Esa luz/verdad que ilumina (1,9) y guía al hombre ha de encontrarse necesariamente en su interior. Esto significa que el hombre lleva dentro un anhelo de plenitud que lo incita a realizarse; y este anhelo es constitutivo del hombre, porque la plenitud de vida está contenida en el proyecto divino (1,4a), conforme al cual ha sido creado. El hombre percibe que está destinado a la plenitud y que tal debe ser el objetivo de su existencia y actividad [3].

Con su frase, Juan se opone a la concepción rabínica de la verdad. De hecho, el término «luz» era un modo ordinario de designar la Ley de Moisés en el ambiente judío. La Ley como luz era la norma que debía guiar la conducta del israelita (Sal 119,105; Sab 18,4; Eclo 45,17 LXX; Nm 6,25; Apoc Baruc 59,2; 77,16). La concepción rabínica podría formularse de esta manera: «la luz (=la Ley) es la vida del hombre». Primero hay que conocer la Ley, como luz y guía, y su práctica llevará a la vida (cf. 7,49). Juan invierte la proposición: «la vida era la luz del hombre»; lo que se conoce es la vida misma, y ese conocimiento y experiencia es la luz del hombre, la verdad que guía sus pasos, constituyéndose en norma de su vida y conducta.

Saquemos la conclusión de estas premisas: La verdad es el resplandor de la vida en su plenitud, que atrae y orienta al hombre, porque éste lleva dentro el deseo de plenitud

[3] Juan previene así contra una interpretación intelectualista de su evangelio, que originaría una lectura «al revés». Tal lectura convierte a Jesús en «el Revelador» (Bultmann) de verdades ocultas, en las que está el secreto de la vida. Pero en Juan no es así; por el contrario, Jesús se manifiesta como el dador de vida. No revela una supuesta verdad cuyo conocimiento produciría la vida; da una vida que, experimentada y reconocida, se revela como verdad. Por eso, la prueba de su misión no es la sublimidad de su doctrina, sino la eficacia de sus obras (6,36; 10,38). Reconocer la vida que comunica es reconocer la verdad.

puesto por Dios mismo. Este deseo es ya barrunto de la verdad, y el criterio para discernir la verdad está en la satisfacción de este deseo, es decir, no puede ser otro que la experiencia personal de vida o la experiencia de la comunicación de vida a otros. Dondequiera se descubra vida, sea en la propia persona como en persona ajena, allí hay verdad. Donde no hay vida, no hay verdad.

Estos son precisamente los criterios complementarios que propone Jesús para determinar o encontrar la verdad: la experiencia personal de vida y las obras que comunican vida. Veamos cada uno de los dos criterios.

La experiencia de vida (Jn 7,14ss)

En Jn 7,14ss, encontrándose Jesús enseñando en el templo, los dirigentes judíos se preguntan por el origen del saber de Jesús: «¿Cómo sabe éste de Escritura si no ha estudiado?» Jesús replica informándolos de que su saber no viene de las escuelas, sino de Dios: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha mandado». Sin embargo, esta afirmación de Jesús necesitaba ser probada, y él mismo aduce la prueba a continuación: «El que quiera realizar el designio de Dios conocerá si esta doctrina es de Dios o si yo hablo por mi cuenta» (7,17).

Como se ve, Jesús no prueba su extraordinaria afirmación con argumentos ni citando textos del AT. No invoca la autoridad de Dios ni la suya propia. El criterio para distinguir la verdad de su doctrina está en el hombre mismo, y a él se remite Jesús. El no se impone, cada uno tiene que encontrar su certeza [4].

El criterio que propone Jesús, independiente de su persona, se basa en la fidelidad del hombre a Dios creador, en el deseo de realizar su designio. Este designio, que concreta el amor universal de Dios, se expresa así: «que todo el que

[4] El verbo *ginôskô*, usado en esta frase, tiene entre sus significados el de «conocer por experiencia» (cf. *gnôsis*).

reconoce al Hijo y le presta adhesión tenga vida definitiva» (3,16), es decir, vida en plenitud. En quien la anhela, la doctrina de Jesús produce una experiencia que le hace percibir su verdad: en ella ve el hombre la concreción de sus aspiraciones; ella responde a su anhelo interior y le muestra cuál es la verdadera plenitud.

El convencimiento es, por tanto, personal, no por testimonio ajeno y, mucho menos, por imposición externa [5].

Este criterio es propuesto por Jesús en otras ocasiones y podemos llamarlo «criterio positivo». Pero en la misma ocasión propone también un criterio negativo: «Quien habla por su cuenta busca su propia gloria; en cambio, quien busca la gloria del que lo ha mandado, ése es de fiar y en él no hay injusticia». «La propia gloria» es un hecho exterior y, por tanto, constatable; de ahí que su búsqueda o la renuncia a ella pueda servir de criterio para juzgar la procedencia de una doctrina. La búsqueda del propio prestigio delata que la doctrina que alguien propone no procede de Dios, sino del hombre mismo; es un medio para favorecer sus propios intereses.

Este criterio completa el primero, expuesto en el versículo anterior. Aquél se dirigía a quien escucha la doctrina de Jesús, y consistía en la experiencia interna que ésta provoca en quien está en favor de la plenitud humana. Pero, para el público al que Jesús hablaba, existía otra doctrina oficial que pretendía también tener autoridad divina, la Ley, interpretada y manejada por los círculos de poder.

Por eso añade un criterio externo, el de los intereses que defiende quien propone una doctrina; éstos permitirán juzgar su validez. El criterio último de verdad es la comunicación de vida al hombre, porque la verdad de Dios es ser Padre, el que por amor comunica su propia vida. Quien con su hablar no pretende comunicar vida, sino promover su propio presti-

[5] La fórmula usada por Juan, «el Espíritu de la verdad» (14,17; 15,26; 16,13), abunda en el mismo sentido. El Espíritu es la vida-amor del Padre y es principio de vida (3,6). Al comunicarse, produce en el hombre una nueva experiencia de vida que, en cuanto percibida y formulada, es la verdad.

gio, no sólo no refleja lo que es Dios, sino que, al ponerlo al servicio de su interés, necesariamente lo falsifica. Ninguna doctrina que redunda en beneficio del que la propone merece crédito.

Las obras como criterio (Jn 5,36b-37a; 10,37-38a) [5]

Además del criterio subjetivo, basado en la aspiración a la plenitud, propone Jesús otro criterio, que podemos llamar «objetivo», la calidad de sus obras. Así lo expresa en Jn 5,36b-37a: «las obras que el Padre me ha encargado llevar a término, esas obras que estoy haciendo, me acreditan como enviado del Padre».

La argumentación se basa en el concepto de Dios como Padre. Todo el que reconozca que Dios es Padre, tiene que reconocer que las obras de Jesús, que, como las del Padre, comunican vida al hombre, son de Dios.

El mismo criterio se propone en 10,37-38a: «Si yo no realizo las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las realizo, aunque no me creáis a mí, creed a las obras». Jesús se está dirigiendo a los representantes del régimen judío y les propone este criterio como indiscutible.

Puede apreciarse la base común del criterio de las obras con el anterior. Ambos se fundan en la realidad de Dios como dador de vida. La comunicación de vida, percibida en uno mismo (criterio de experiencia) o en los demás (criterio de la obras), es lo que decide sobre la verdad de una doctrina o actuación. Donde hay vida y comunicación de vida, allí hay verdad; donde éstas faltan, la verdad está ausente, pues la verdad no es más que el resplandor de la vida.

Condición para conocer la verdad (Jn 6,45; 17,7-8)

Sin embargo, la eficacia de estos criterios exige una condición: el deseo de vida, que lleva consigo el amor al hombre.

El criterio de la experiencia, en efecto, supone que la aspiración a la plenitud no esté reprimida o apagada. El criterio de las obras supone que se concibe a Dios como dador de vida y, en consecuencia, contrario a toda injusticia u opresión o, en otras palabras, a toda represión o supresión de la vida en el hombre.

Quienes, como en el caso paradigmático de los dirigentes judíos, proponen la idea de un Dios legislador, exigente, que legitima el poder que ellos ejercen y subordina al hombre al orden establecido en la Ley que ellos manejan, nunca aceptarán los criterios que propone Jesús. No el criterio de experiencia, por no reconocer a Dios como dador de vida; tampoco el criterio de las obras, porque éstas se oponen a sus propios intereses.

Esta condición aparece en Jn 6,45, texto que une el criterio personal al de las obras: «Está escrito en los profetas: "Serán todos discípulos de Dios"; todo el que escucha al Padre y aprende se acerca a mí». Jesús suprime en el texto de la profecía la alusión a Jerusalén (Is 54,13: «Todos tu hijos (los de Jerusalén) serán discípulos del Señor»), dando así al dicho una amplitud universal. La manera como el Padre hace oír su voz y enseña la apunta Jesús al interpretar el término «Dios» de la profecía por el de «Padre», el dador de vida lleno de amor al hombre. Todo el que vea en Dios un aliado del hombre que lo lleva a su plenitud se sentirá atraído por Jesús, es decir, apreciará la verdad de su enseñanza y actuación.

Paralelamente, en la oración de Jesús que termina el discurso de la Cena, encontramos este texto, en el que Jesús habla al Padre de sus discípulos: «Ahora ya conocen que todo lo que me has dado procede de ti, porque las exigencias que tú me entregaste se las he entregado a ellos y ellos las han aceptado, y así han conocido de veras que de ti procedo y han creído que tú me enviaste» (17,7-8). En el centro del pasaje se encuentra la razón que hace saber y conocer: «las exigencias ... las han aceptado». Hay una decisión de la voluntad, aceptar las exigencias, que precede al conocimiento y es

condición para él. «Las exigencias» expresan la práctica del mensaje (14,10; 15,7; cf. 3,34; 6,63). El plural indica que el mensaje ha sido aceptado no como un principio teórico, sino previendo la multiplicidad de sus implicaciones.

La misma precedencia de la decisión respecto al conocimiento la expresa Jesús dirigiéndose a los judíos que le habían dado crédito: «Para ser de verdad mis discípulos tenéis que ateneros a ese mensaje mío: conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (8,31). No hay conocimiento sin previa decisión de la voluntad, no se sale de la duda sin comprometerse por el bien del hombre.

En efecto, no se puede conocer que Jesús es enviado de Dios, que su mensaje es verdadero y que sus obras demuestran su misión divina o, lo que es lo mismo, no se puede dar la adhesión a Jesús sin darla antes al hombre. Su mandamiento y sus exigencias se refieren al amor de los demás; sus obras, que son el argumento decisivo para probar la autenticidad de su misión (5,36; 10,38; 14,11), son obras para liberar y ayudar al hombre. Los discípulos han llegado a la certeza porque han aceptado las exigencias del amor. En Jn 3,33s se afirma: «el enviado de Dios propone las exigencias de Dios, dado que comunican el Espíritu sin medida»; los discípulos, al aceptar las exigencias del compromiso, experimentan la acción del Espíritu en ellos: esto los convence de la misión divina de Jesús.

La certeza de la fe no se funda, por tanto, en un testimonio externo, sino en la experiencia de vida (el Espíritu) comunicada por el compromiso con el hombre, que crea la comunión con Jesús. Apoyada en esa evidencia, la fe no necesita más prueba y puede resistir todo ataque. Aparece de nuevo lo que es la verdad: la evidencia de la vida experimentada.

El caso del ciego de nacimiento (Jn 9,1-39)

El criterio de verdad está presentado por Juan de manera gráfica en el episodio del ciego de nacimiento (Jn 9,1-39).

Resumo brevemente el significado de la perícopa. El ciego de nacimiento representa al hombre que siempre ha vivido en la tiniebla, sin haber conocido nunca la luz. En otras palabras: representa a los que han nacido y vivido en un ambiente tan dominado por una ideología mutiladora, que nunca han tenido posibilidad de conocer lo que significa ser persona ni la dignidad propia del hombre. El ciego es el hombre en quien la tiniebla ha extinguido la luz, el que no aspira a nada porque no ha podido conocer nada.

Nótese que este individuo no ha sido culpable de su situación, ni tampoco sus padres (9,3). Son otros los culpables; en el evangelio, los fariseos, quienes, con su interpretación y praxis de la Ley, proponen como luz lo que ellos saben ser tinieblas (9,40s).

La acción de Jesús con el ciego consiste en darle a conocer lo que significa ser hombre según el designio de Dios. Por eso utiliza Juan el símbolo del barro amasado con la saliva (alusión a la creación del hombre) y puesto en los ojos. La saliva (en las antiguas culturas, símbolo de fuerza) es la de Jesús; el hombre que Jesús le da a conocer no es el primer Adán, sino su propia persona, el hombre en su plenitud, formado de tierra y de Espíritu (simbolizado por la saliva/fuerza). Al hacer que el ciego perciba la luz, despierta en él la aspiración dormida a la plenitud.

El ciego responde a esa aspiración y acepta a Jesús como modelo de hombre. Lo muestra yendo a lavarse a la piscina del Enviado (9,7), cuya agua representa el Espíritu. La experiencia del Espíritu/vida le da la visión y le infunde la fuerza para tender al ideal propuesto [6].

Con ello, el antiguo ciego ha adquirido su identidad. De ahí que pueda pronunciar la frase: «Yo soy» (9,9), la misma que describe a Jesús como Mesías (4,26), es decir, como Ungido por el Espíritu. Con su identidad, ha obtenido su

---

[6] La comunicación de Espíritu corresponde a la frase del prólogo: «a los que lo acogieron los hizo capaces de hacerse hijos de Dios».

autonomía: ya no tiene que mendigar ni depender de otros (9,8).

En posesión de esta verdad, su nueva experiencia de vida, puede desafiar a la ideología/tiniebla, representada por los fariseos y dirigentes judíos, quienes, apoyándose en su autoridad doctrinal e institucional (9,24: «nosotros sabemos»), pretenden convencerlo de que Jesús es un pecador y, por tanto, de que la obra que ha realizado no puede ser de Dios. Según ellos, el designio de Dios era que siguiese ciego. Esta es la mentira (8,44) o tiniebla, la ideología que, en nombre de Dios, impide la plenitud de hombre. Para refutar la teología de los dirigentes, el hombre no apela a una doctrina contraria, sino simplemente a su nueva experiencia: «Si es pecador o no, no lo sé; lo que sé es que yo era ciego y ahora veo». Ante esta verdad se estrellan todos los esfuerzos de la ideología.

Notemos que en este episodio se une el criterio subjetivo del ciego con el objetivo de las obras; las obras de Jesús son las de Dios, que lo ha enviado (9,3s). Obras de Dios son las que liberan al hombre de la opresión que sufre y le dan la posibilidad de nueva vida: abriendo su horizonte y comunicándole nueva capacidad, lo libera de su oscuridad, de su dependencia, de su inutilidad, de su despersonalización. Y estas obras son las del grupo cristiano: «tenemos que hacer las obras del que me envió» (9,4).

Marcos: La enseñanza en la sinagoga (1,21b-22)

En el episodio de la sinagoga de Cafarnaún, tal como lo describe Marcos, Jesús entra en ella para enseñar: «El sábado entró en la sinagoga e inmediatamente se puso a enseñar». Ante su enseñanza se produce una reacción general del público: «estaban impresionados de su enseñanza, pues les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados».

Como se ve por el texto, no es el contenido de la enseñanza de Jesús, sino el modo de enseñar («con autoridad») lo que impresiona al auditorio. El verbo usado por Marcos, «estaban

impresionados», no indica un conocimiento intelectual, sino una experiencia.

La autoridad *(exousía)* de Jesús no es jurídica, pues no reviste carácter institucional; nace de la plenitud del Espíritu que posee (1,10). La impresión causada por Jesús se debe a la experiencia directa de su autoridad, es decir, del Espíritu que lo llena. Comunica ante todo una experiencia, no un saber conceptual o ideológico.

Esta experiencia proporciona a los oyentes un criterio de juicio para distinguir entre verdadera y falsa autoridad, criterio que utilizan inmediatamente: niegan autoridad a la enseñanza de los letrados.

Los letrados, en plural de categoría, son los representantes autorizados de la institución judía para proponer la doctrina oficial. Al negar autoridad a la enseñanza de los letrados, el público de la sinagoga la está negando a la institución misma. Al experimentar la autoridad de Jesús han visto claro que la institución, en cuanto transmisora de doctrina, no representa a Dios ni está avalada por él.

Resumiendo: Jesús no impone a sus oyentes una ideología o doctrina; reciben la experiencia directa y personal de una realidad presente en él, que aureola el contenido de su enseñanza. De hecho, no apela a la autoridad divina para avalar una doctrina propia, hace percibir directamente la presencia del Espíritu en él. No aduce credenciales, pero la gente intuye su verdad. Los oyentes concluyen que la doctrina tradicionalmente propuesta por los letrados es meramente humana y que Dios no tiene nada que ver con ella. El juicio negativo sobre los letrados no es expresado por Jesús, lo emiten espontáneamente sus oyentes. Se ha despertado el espíritu crítico y se abre el horizonte de la libertad y la autonomía, es decir, el de la madurez humana.

Como se ve, también en este pasaje el criterio para discernir entre la verdad de Jesús y la falsedad de la institución se encuentra en el interior del hombre, no en argumentos, pruebas o testimonios ni en la autoridad divina. Es el hombre mismo quien, ante la persona de Jesús, discierne su verdad.

El leproso curado (Mc 1,39-45)

El leproso es en Mc el prototipo del marginado. Pero es el marginado que cree que su marginación está justificada, pues piensa que las normas establecidas por la Ley judía son justas. Su angustia nace de sentirse excluido del reinado de Dios proclamado por Jesús.

Al tocarlo, violando la Ley, Jesús le muestra la invalidez de las normas legales; con ella, la falta de fundamento para la marginación. La curación que sigue, contraria a las previsiones de la Ley, confirma que Dios no discrimina entre los hombres. Existe, pues, una demostración de la invalidez de la Ley (corrección de un error) y una infusión de vida (la curación), que es la prueba del error.

Por la nueva realidad que experimenta, el leproso no puede contener su alegría y proclama él mismo el mensaje contenido en la acción de Jesús: Dios no acepta la marginación de los hombres ante su Reino. Ha sido también la experiencia de vida la que lo ha llevado a discernir la verdad de Jesús en contra de la falsa verdad propuesta por la Ley.

El obstáculo: No estar por el hombre (Mc 3,1-7a)

Como se ha visto al tratar del evangelio de Juan, la condición para dejarse convencer por las obras de Jesús es la idea de Dios como Padre que ama al hombre y desea comunicarle vida. Esta concepción de Dios tiene por consecuencia la propia actitud en favor del hombre. Quien no tenga esta actitud no aceptará como criterio de verdad las obras de Jesús.

Un ejemplo palmario de falta de amor al hombre se encuentra en Mc 3,1-7a, segundo episodio en una sinagoga, donde Jesús cura al hombre que tenía un brazo atrofiado.

También este inválido es un prototipo. De hecho, en esta sinagoga no hay público alguno; los únicos personajes mencionados son Jesús, el inválido y los fariseos; no hay tampoco reacción de un público presente a la acción de Jesús. Esto

significa que el inválido representa al público, a los fieles de la sinagoga, quienes, por la interpretación de la Ley propuesta en ella (compendiada en la observancia del sábado) y propugnada por los fariseos, ha perdido su creatividad y su posibilidad de acción. La mano/brazo es símbolo de la actividad.

Jesús se propone sacar al pueblo del lastimoso estado en que se encuentra, devolviéndole su capacidad de acción. Para ello intenta hacer razonar a los fariseos, proponiéndoles una pregunta que tiene evidentemente una sola respuesta: «¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?» Es Dios mismo quien ha establecido la observancia del sábado, como día de libertad y de descanso, como prenda de la futura y total liberación del hombre. Es Dios, por tanto, el que establece lo lícito o lo ilícito en sábado. Jesús pregunta si Dios está en favor de la vida o de la muerte del hombre. Para todo aquel que tenga la idea del Dios creador o dador de vida, la respuesta es evidente. Pero los fariseos tienen otra idea de Dios, la del legislador impositivo y exigente, preocupado de su propio honor y de preservar el orden que él ha impuesto, no del bien o del mal del hombre.

La respuesta a Jesús es el silencio, que nace de la obstinación. Al no estar interesados en el bien del hombre, no pueden aceptar la actividad liberadora de Jesús.

Mateo: El criterio de las obras (5,14-16)

En Mt 5,16 se enuncia el criterio de las obras: los hombres descubrirán a Dios como Padre al percibir las obras que realizan los discípulos: «Empiece así a brillar vuestra luz ante los hombres: que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre del cielo».

La luz a que hace referencia este pasaje es la gloria o resplandor de Dios mismo, que, según Is 60,1-3, había de brillar sobre Jerusalén. La presencia radiante y perceptible de Dios se ha de manifestar en adelante en los seguidores de Jesús.

Ahora bien: la luz de los discípulos en la que Dios resplandece son las obras en favor de los hombres, descritas poco antes en la 5.ª, 6.ª y 7.ª bienaventuranzas: prestar ayuda, obrar con sinceridad y transparencia y trabajar por la paz, es decir, por la felicidad del hombre, que incluye la justicia. Estas obras irán haciendo realidad lo prometido en la 2.ª, 3.ª y 4.ª bienaventuranzas a los oprimidos de este mundo: los que sufren encontrarán el consuelo, los sometidos heredarán la tierra (obtendrán su independencia y libertad), los que anhelan la justicia se verán saciados. En estas obras se manifestará el verdadero rostro de Dios; a éste se le llama Padre de los discípulos, porque las obras que ellos hacen en favor de los hombres son reflejo de las de Dios.

Frente al concepto de Dios legislador y legalista propuesto por la institución judía, son las obras el criterio que permite conocer dónde se encuentra el verdadero Dios y las que acreditan, por tanto, el mensaje de Jesús.

Es de notar que, según Mateo, esta clase de obras es propia de la comunidad cristiana y de cada uno de sus miembros. De hecho, cuando Jesús confía la misión universal a los discípulos, toda la tarea de éstos respecto a los prosélitos de todas las naciones no es la transmisión de una doctrina, sino la educación en una praxis: «enseñadles a guardar todo lo que yo os mandé», con referencia a las bienaventuranzas [7].

¿Peligro de subjetivismo? (1 Jn 3,13-14)

Respecto al discernimiento de la verdad hemos hablado hasta ahora de un criterio subjetivo, la experiencia de vida, y de un criterio objetivo, las obras liberadoras del hombre. Condición previa para la eficacia del primero es la aspiración a la plenitud de vida; para la del segundo, la concepción de Dios como liberador del hombre y dador de vida (Padre).

[7] Así lo demuestra el uso de *entolás* en 5,19, única vez en Mt en que «mandamiento» no se refiere a los del AT (cf. 15,3; 19,17; 22,36.38.40).

Ambos criterios coinciden en un punto: se trata en ambos casos de la plenitud de vida humana.

Hablar de un criterio subjetivo de verdad, en el terreno de la experiencia interior, resultará chocante para muchos, temerosos de la arbitrariedad a que lo subjetivo puede conducir. Por eso, habrá que encontrar otro criterio, en cierta menera objetivo y comprobable, que garantice la autenticidad de la experiencia y que evite el peligro de ilusiones.

Este criterio se encuentra en la primera carta de Juan (3, 13s). Constata Juan el odio del «mundo», es decir, de la sociedad, organizada de hecho sobre bases injustas, contra la comunidad cristiana. Ante una oposición tan masiva, los cristianos podrían preguntarse sobre la autenticidad de su experiencia: si no son víctimas de una ilusión y si su disidencia está justificada. En fin de cuentas, ¿tendrá razón «el mundo»?

El autor de la carta tranquiliza a la comunidad: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos». Esta frase contiene el verbo «saber», verbo objetivo, en vez de «creer», que indicaría una persuasión subjetiva. Como es sabido, en la primera carta de Juan, el amor a los demás ha de traducirse en obras, que se tipifican en «entregar la vida» (3,16: «Hemos conocido lo que es el amor porque aquél entregó su vida por nosotros; ahora, también nosotros debemos entregar la vida por nuestros hermanos»). Por lo demás, tal es el significado del verbo *agapaô*, que indica ante todo la entrega a los demás, incluyendo o no la afectividad (cf. Mt 5,44: «amad a vuestros enemigos»).

Para el autor de la carta, por tanto, la experiencia interior, «haber pasado de la muerte a la vida», que puede formularse también como la certeza de estar salvados, tiene una piedra de toque al alcance de todos: la realidad del amor a los hermanos.

Podemos decir, por tanto, que en el fondo son siempre las obras el criterio de verdad. Las obras propias, cuando se pretende haber tenido una experiencia interior de salvación/vida; esa experiencia, si es auténtica, se traducirá necesariamente en el deseo y la práctica de comunicar vida. Y las obras

realizadas por otros son el criterio para juzgar la autenticidad de su misión o mensaje. En uno y otro caso son obras de amor, que procuran el crecimiento del hombre [8].

II. EL CARISMA DE ENSEÑANZA

En la segunda parte de la exposición trataremos en primer lugar del uso del término *didáskalos* («maestro») y *didáskô* («enseñar») en los evangelios; a continuación nos ocuparemos del texto de la primera carta de Juan donde se trata del Espíritu como maestro; finalmente, a propósito de las cartas de Pablo, explicaremos lo que se entiende por «carisma» y examinaremos los pasajes paulinos donde se habla del carisma de enseñanza.

«Didáskalos» y «didáskô» en los evangelios

En el griego de los evangelios, el término para «maestro» es *didáskalos*. En el evangelio de Marcos aparece 12 veces, siempre referido a Jesús. De ellas, siete en boca de personajes que pertenecen a la cultura judía, pero que no son del círculo de Jesús; cuatro veces en boca de discípulos (4,38; 9,38; 10,35; 13,1) y una vez en boca de Jesús, para designarse a sí mismo de manera exclusiva (14,14: *ho didáskalos*). En la cultura judía, *didáskalos* era aquel que, tomando pie de la Torá, mostraba el camino de Dios; en el caso de Jesús, el mensaje del Reino.

El término «rabbí», que se usaba primitivamente como tratamiento para los jefes o los que gozaban de una posición elevada, comienza a emplearse para los maestros hacia el año

[8] El mismo criterio de las obras se encuentra ya en el prólogo de Juan. La comunidad afirma su experiencia del amor de Jesús: «hemos contemplado su gloria» (1,14), y la prueba a continuación por el amor que en ella existe: «Y la prueba es que de su plenitud todos nosotros hemos recibido: un amor que responde a su amor» (1,16).

110 a.C. Designa al maestro que comenta la Ley de Moisés permaneciendo en el ámbito de la tradición [9]. En los sinópticos, dirigido a Jesús, el término «rabbí» aparece en un pasaje de Mateo (25,29), en boca de Judas, y en tres pasajes de Marcos, de ellos dos veces en boca de Pedro (9,5; 11,21) y una en boca de Judas (14,45). En estos evangelios, el término es claramente peyorativo.

En el evangelio de Mateo, *didáskalos* aparece también doce veces, y Jesús se lo aplica a sí mismo con carácter exclusivo (26,28). No sólo eso, reivindica ser el único maestro dentro de la comunidad cristiana (23,8: «vosotros, en cambio, no os dejéis llamar "rabbí", porque vuestro maestro es uno solo y vosotros todos sois hermanos»).

En Lucas aparece 17 veces. Como en Mateo y en Marcos, Jesús se lo aplica a sí mismo con sentido exclusivo (22,11). Es conocido que en Lc los discípulos no usan este tratamiento con Jesús, sino el de *epistátês* (5,5; 8,24.45; 9,33.49; cf. 17,13), que puede traducirse por «jefe».

En Juan, *didáskalos* aparece siete veces; «rabbí», ocho; pero en este evangelio son equivalentes, como lo hace notar Juan mismo, al dar la traducción de «rabbí» en 1,38, aplicado a Jesús por los dos discípulos del Bautista. Jesús, sin embargo, no se aplica a sí mismo el título de «rabbí», sólo el de *didáskalos* (13,13).

En cuanto a la actividad de la enseñanza, Jesús, en el evangelio de Marcos, enseña solamente a auditorios compuestos de judíos, o a sus discípulos (término que en este evangelio designa a los seguidores procedentes del judaísmo) [10], cuando éstos no entienden por el contacto con él y con su actividad (8,31; 9,31). Se explica que Jesús enseñe sólo a judíos por el significado de «enseñar»: exponer el mensaje tomando pie del AT. Marcos, que rechaza la idea de imponer la cultura judía a los paganos, distingue cuidadosamente incluso el modo

[9] Cf. J. Mateos, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid, Cristiandad 1982, p. 22ss.

[10] Cf. *ibid.*, p. 129ss.

de hablar de Jesús según el público a quien se dirige [11]. Se entiende así perfectamente que Jesús nunca dé a los discípulos el encargo de «enseñar» y que, cuando éstos de hecho enseñan (6,30), estén traicionando la misión universal que Jesús les ha confiado. La misión de los seguidores de Jesús es «proclamar» (13,10; 14,9: *kêrússein*), es decir, proponer al mundo entero el reinado de Dios como la alternativa a la sociedad injusta.

En Mateo, que tiene una eclesiología diferente, todos los seguidores de Jesús, judíos o paganos, forman parte del nuevo Israel. Mt basa esta concepción en la promesa hecha a Abrahán: «en ti serán benditas todas las naciones» (Gn 12,3; cf. Mt 1,1: «Hijo de Abrahán») [12]. Jesús enseña a sus seguidores solamente en 5,2 (las bienaventuranzas) y el encargo de enseñar que les da (28,20) no se refiere a una doctrina, sino a la práctica de las bienaventuranzas (28,20). El único maestro sigue siendo Jesús [13].

En Lucas, Jesús enseña en las sinagogas (4,15.31; 6,6; 13,10), a la multitud (5,3) y gente judía (5,17; 18,22.26; 23,5) y, finalmente, en el templo (20,1.21; 21,37); nunca se dice que enseñe a los suyos, solamente responde cuando éstos le piden que les enseñe a orar (11,1s). Jesús mismo habla a los discípulos de la enseñanza que les dará el Espíritu en la hora de la persecución (12,12). Por otra parte, en Lc Jesús no encarga a sus discípulos que enseñen; su misión será dar testimonio de él (Hch 1,8).

Tampoco en Juan enseña Jesús a sus discípulos, sino en

---

[11] Véase *ibid.*, p. 194ss: *El doble vocabulario*.

[12] De ahí que en este evangelio Mateo el recaudador/publicano aparezca en la lista de los Doce, figura del Israel mesiánico; en Mc, por el contrario, la figura paralela de Leví queda excluida de los Doce.

[13] De ahí que interpretar Mt 16,19: «te daré las llaves del Reino de Dios: lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo», en clave de magisterio contradice a otros datos explícitos del evangelio. Por otra parte, el poder de atar y desatar explica el sentido de las llaves, y se da a toda la comunidad cristiana en Mt 18,18. Si está dado a todos, no puede tratarse de un magisterio dentro de la comunidad. Se trata, de hecho, de la aceptación y la expulsión de miembros de ésta.

la sinagoga (6,59) y en el templo (7,14.28; 8,20). La formación del discípulo en Juan se hace por la experiencia que da el contacto con Jesús y con su actividad (1,39; 9,3). Tampoco les encarga enseñar. Su misión consistirá en dar un testimonio que acompañe al del Espíritu (15,26s).

De los evangelios se deduce, por tanto, que Jesús, el Maestro, no enseña a sus discípulos o seguidores verbalmente, sino por el contacto con su persona y actividad. Paralelamente, la misión de los discípulos no consiste en una enseñanza, y mucho menos se habla de una enseñanza dentro de la comunidad cristiana. En ésta, el único maestro es y ha de seguir siendo Jesús mismo.

El Espíritu como maestro (1 Jn 2,18-27)

Ante la defección de algunos carismáticos sucedida en la comunidad, el autor de la primera carta de Juan, al que, por mor de la brevedad llamaremos simplemente Juan, procura animar a los que podían vacilar en sus convicciones por causa del abandono de miembros muy dotados por el Espíritu. Para afianzarlos, sin embargo, Juan no apela a criterios externos, sino a un criterio interno; en sus propias palabras: «la unción que han recibido del Consagrado» (2,20). El Santo o Consagrado es, sin duda alguna, Jesús, consagrado por el Espíritu como Mesías. La unción que han recibido *(khrisma*, relacionado con *Khristos)* es el Espíritu mismo. El Espíritu da un conocimiento que permite discernir lo que es verdad en medio de una situación confusa («os confirió una unción y todos tenéis ya conocimiento»).

No pretende Juan enseñarles la verdad, sino confirmar el conocimiento que ya tienen (2,21: «Si os escribo no es porque no conozcáis la verdad, sino porque la conocéis y sabéis que de la verdad no salen mentiras»). Para ello, apela Juan a lo que han oído desde el principio y en lo que deben perseverar (2,24). Quiere indicar con esto que la experiencia del Espíritu de que gozan se basó en la escucha y aceptación de un mensaje, el de Jesús Hijo de Dios; es este mensaje el que ponen en duda los disidentes, quienes niegan que Jesús hombre y

muerto en cruz sea «el Hijo». De hecho, a ellos alude en 5,6: «Es éste el que pasó a través de agua (el bautismo, con la bajada del Espíritu) y sangre (la muerte en cruz), Jesús Mesías. No [se sumergió/bautizó] solamente en el agua, sino en el agua y la sangre (el bautismo y la cruz, inseparables); y es el Espíritu el que está dando testimonio (mensajes proféticos), porque el Espíritu es la verdad». Juan les recuerda este mensaje, fundamento de la experiencia. Si permanecen en la adhesión a Jesús Hijo de Dios, podrán ver claro en la situación que se ha creado: la experiencia del Espíritu, personal y comunitaria, que les confirmará siempre ese mensaje, es el único maestro que necesitan: «la unción con que él os ungió sigue con vosotros, y no necesitáis otros maestros. No, como esa unción suya, que es realidad, no ilusión (o bien: que es auténtica *[alêthes],* no falsa *[pseudos]),* os va enseñando en cada circunstancia aquello mismo que él os había enseñado, seguís con él» (2,27).

Como se ve, la enseñanza del Espíritu, presencia de Jesús en la comunidad y en sus miembros, es la misma enseñanza de Jesús y permite a los cristianos orientarse en una circunstancia difícil. La unción o Espíritu puede actuar interiormente en cada miembro, pero Juan habla siempre en plural: se refiere también, sin duda, a la profecía dentro de la comunidad.

Con todo, la obra del Espíritu necesita como base el mensaje de Jesús. La enseñanza actual del Espíritu es inseparable de la enseñanza histórica de Jesús. Es precisamente por haber olvidado o rechazado ese mensaje por lo que los disidentes se han separado de la comunidad; han independizado al Espíritu del mensaje, al Hijo de Dios glorioso del Jesús de la historia (cf. 2 Jn 9: «Quien va demasiado lejos y no se mantiene en la enseñanza del Mesías, no tiene a Dios; quien permanece en esa enseñanza, ése sí tiene al Padre y al Hijo»).

El carisma de enseñanza en las cartas paulinas

Son varias las cartas de Pablo donde se habla de un carisma de enseñanza. Es más, al poseedor de este carisma se le llama

simplemente *didáskalos*, utilizando el título antes reservado a Jesús. El sentido de *didáskalos*, sin embargo, no coincide con el que se aplica a Jesús, pues el correlativo de «maestro» es «discípulo», y nunca, en la comunidad primitiva, los *didáskaloi* pretendieron hacer escuela ni formar grupos de discípulos. Cada miembro de la comunidad es discípulo de Jesús y solamente de él. Por eso, la traducción más apropiada para *didáskalos* como carisma no es «maestro», sino «instructor».

Antes de comentar los textos hay que precisar lo que se entiende por «carisma». El carisma no es un don caído del cielo, independiente de las cualidades de la persona. Siendo fruto del Espíritu (1 Cor 12,7ss), nuevo principio de vida que desarrolla y potencia las capacidades del hombre, el carisma supone el desarrollo de cualidades existentes en el individuo, para que éste las ponga al servicio de la humanidad o de la comunidad cristiana.

Así, el carisma de apóstol desarrolla la capacidad de convocatoria de un cristiano, haciéndolo idóneo para fundar nuevas comunidades y educarlas en la fe.

El carisma de profeta supone el aumento de la sensibilidad al Espíritu y a la historia y el afinamiento de la intuición, que hacen capaz de percibir el estado de una comunidad en un momento determinado, su sintonía o falta de sintonía con el Espíritu, su necesidad de liberación, de ánimo, de apertura, de compromiso, las líneas de desarrollo que, conforme al Espíritu y a la disposición y dotes de la comunidad, se deben proponer. Mediante la profecía, el Espíritu, a la luz de la novedad de la historia, relee incesantemente el mensaje de Jesús y va descubriendo sus virtualidades, que responden a las necesidades que van surgiendo (Jn 16,13). Combina así el «entonces» del mensaje con el «ahora» de la historia como lenguaje de Dios, recomponiendo la totalidad de la interpelación divina.

El carisma del evangelista es el de animador entusiasta, potenciado por el Espíritu, cuya predicación esporádica en las comunidades levanta el espíritu de éstas y las estimula a ser fieles al Señor.

Como se ha notado, el hecho de llamar *didáskaloi* a miembros de la comunidad que ejercen una actividad de enseñanza no puede significar que éstos suplanten el papel de Jesús. El magisterio de Jesús se ejerce por medio del Espíritu, principalmente a través de la profecía. De ahí la importancia que Pablo atribuye a este carisma (1 Cor 14,1: «Esmeraos en el amor mutuo; ambicionad también las manifestaciones del Espíritu, sobre todo hablar inspirados / ejercer la profecía»), suponiendo, además, que, en la reunión cristiana, todos son capaces de ella (*ibid.*, 14,24: «Si todos hablan inspirados y entra un no creyente ...»).

El papel del *didáskalos*-instructor se limita, por tanto, a mantener vivo en la comunidad el mensaje de Jesús. La importancia de esta instrucción es decisiva, pues hemos visto antes el peligro de separar Espíritu y mensaje. El profeta inspirado por el Espíritu transmite la enseñanza de Jesús, que aplica su mensaje a las circunstancias del momento; el *didáskalos*, ayudado por el Espíritu, instruye a la comunidad sobre el mensaje como tal. Son carismas complementarios (cf. Hch 13,1: «Había en Antioquía, en la comunidad allí existente, profetas y maestros»).

En paralelo con los carismas anteriormente mencionados, también el de instructor supone el desarrollo de capacidades existentes, en particular las de comunicación, formulación y claridad de exposición; pero además, a diferencia de los de «apóstol», «profeta» o «evangelista», el de instructor desarrolla una capacidad laboriosamente adquirida. Con toda evidencia, el «maestro» es un hombre que, con la penetración que le da el Espíritu, estudia, medita y vive el mensaje de Jesús y así profundiza en él, para después exponerlo a la comunidad.

En los Hechos, de los dos misioneros, Bernabé y Saulo, enviados por el Espíritu (13,2), Bernabé tiene el papel de profeta, Saulo el de maestro (cf. 14,12). Ambos son llamados «apóstoles» (14,4.14), es decir, enviados para fundar nuevas comunidades.

En la mayor parte de los textos paulinos no se explica el carisma, se constata su existencia (cf. Rom 12,7). En 1 Cor

12,28s Pablo destaca la importancia de tres carismas, los de «apóstol», «profeta» y «maestro», en ese orden; a continuación, ya sin número de orden, menciona otros, al parecer menos importantes para la comunidad. De hecho, los tres primeros la fundan y la mantienen; los que siguen: «luego hay milagros, dones de curar, asistencias, funciones directivas, diferentes lenguas», representan actividades o hechos ocasionales dentro de ella.

En Ef 4,11, se mencionan cinco carismas, en último lugar el de los «maestros»; pero lo más importante del texto es la descripción que hace de la finalidad de estos carismas: «él dio a unos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y maestros, con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo del Mesías, hasta que todos sin excepción alcancemos la unidad que es fruto de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, la edad adulta, el desarrollo que corresponde al complemento del Mesías» [14].

Conclusión

Resumiendo lo dicho, podemos decir que el único Maestro en la comunidad cristiana es Jesús, quien actúa por medio de su Espíritu en los individuos y, sobre todo, en la comunidad, donde se manifiesta su enseñanza a través de la profecía, que es la aplicación concreta de su mensaje al estado y a las circunstancias en que vive la comunidad. En consecuencia, para fundar y discernir la verdadera profecía, como la auten-

[14] En 1 Tim 2,7 Pablo se describe como «maestro de las naciones»; es la proclamación de la buena noticia entre los paganos lo que se describe aquí como enseñanza (cf. 2 Tim 1,11).

Muchas veces, el verbo «enseñar» no se usa en el sentido técnico de carisma: designa simplemente el contenido de la predicación o exhortación dentro de la comunidad (así en 1 Cor 4,17; Col 1,28; 2 Tes 2,15; 1 Tim 4,11; 6,2; 2 Tim 2,2), de la catequesis (Ef 4,21; Col 2,7) o la exhortación mutua dentro de la comunidad (Col 3,16).

ticidad de cualquier actividad en el grupo cristiano, hace falta el recuerdo incesante del mensaje de Jesús. El Jesús que habla a través de los profetas es el mismo que vivió en la tierra y nos presentan los evangelios. Recordemos de pasada cuántos pasajes de los evangelios, en particular del de Juan, parecen provenir de profecías pronunciadas en la comunidad del evangelista e integradas como dichos del Jesús histórico. La actividad de Jesús con los suyos a lo largo de la historia es la misma que él ejerció en los días de su vida mortal; he aquí el criterio de discernimiento para la profecía comunitaria. No puede haber oposición entre ésta y el mensaje.

Por eso, al lado de la enseñanza de Jesús mediante la profecía ha de darse en la comunidad la instrucción continua sobre el mensaje. El que ejerce la instrucción está también ayudado por el Espíritu. Su labor es preliminar, por así decir, pero fundamental. El instructor es un discípulo más del único Maestro, que pone sus dotes naturales y su esfuerzo de estudio al servicio de sus hermanos.

La fe en la resurrección de Jesús no significa aceptar como verdadero un enunciado, sino creer o, mejor, saber por experiencia que hoy Jesús está vivo y despliega su actividad en los suyos y en sus comunidades. Por eso, el magisterio en la comunidad cristiana, tal como lo presentan los principales pasajes del NT, es el que Jesús mismo ejerce mediante los mensajes inspirados de los profetas. Al lado de este magisterio único está la labor humilde del instructor, que escruta y medita el mensaje para proporcionar a la comunidad la base inconmovible de su adhesión a Jesús y de su experiencia del Espíritu. Como lo expresa la primera carta de Juan: «si eso que aprendisteis desde el principio sigue con vosotros, también vosotros seguiréis con el Hijo y el Padre» (1 Jn 2,24).

VIGENCIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL CRISTIANISMO *

INTRODUCCION

Nadie podrá negar el interés del tema propuesto para esta conferencia, especialmente si se considera que bajo la denominación «La Biblia» se unen en un volumen el Antiguo y el Nuevo Testamento, poniéndolos prácticamente en paridad. Uno y otro se consideran Escritura inspirada e, incluso en el uso litúrgico, al terminar cada lectura del AT, por muy extraño o chocante que sea su contenido, se la saluda con la aclamación «Palabra de Dios».

Esto causa cierta desorientación en los cristianos, que a menudo se preguntan cómo es posible que se llame palabra de Dios a episodios que, por su anacronismo o su crueldad, hieren la sensibilidad de toda persona civilizada.

La aceptación de los libros del AT como inspirados sin matización alguna se debió a la polémica con dos posturas que existieron en la iglesia primitiva: una fue la de los que lo valoraban excesivamente y otra, la de los que lo rechazaban de plano.

Los primeros, que concedían al AT un valor absoluto, eran los grupos judaizantes de diversas tendencias, de los que algunos aparecen ya en las cartas de Pablo; entre los posteriores pueden mencionarse los Nazareos de Siria, que admitían, sin embargo, los escritos paulinos, o los Ebionitas, que, por el contrario, veían en Pablo un apóstata. Un documento que reflejó esta última tendencia fueron las Pseudoclementinas

* Conferencia pronunciada en la Cátedra de Teología Contemporánea, Colegio Mayor Chaminade (Madrid), en abril de 1990.

del s. III, que llegaban a afirmar que Moisés había sido el profeta para los judíos (el pueblo elegido) y Jesús el profeta para los paganos. De manera más o menos radical, estos grupos daban mayor peso a la tradición de Israel que a la novedad de Jesús y, en consecuencia, enseñaban que la observancia de la Ley mosaica seguía siendo necesaria para la salvación [1].

Contra ellos, los autores cristianos utilizaban los escritos del AT como fuente de argumentos para la controversia; pero para fundar su argumentación, que puede llamarse *ad hominem*, tenían que admitir la autoridad divina de la antigua Escritura. Así aparece en las cartas a los Gálatas y a los Hebreos o, en el s. II, en la carta del pseudo-Bernabé. Comienza entonces, en fuerza de la argumentación, la interpretación alegórica del AT, continuada más tarde por Clemente de Alejandría y Orígenes. La consecuencia fue que en esta polémica antijudía o antijudaizante se fue devaluando la «letra» de la Ley, en beneficio de un «espíritu» a veces muy alejado de ella.

También los apologetas, en particular Justino (entre 150 y 161), utilizaron el AT sosteniendo su autoridad divina, pues en sus argumentaciones pusieron el énfasis en el cumplimiento de las antiguas profecías en la persona de Jesús o en las prefiguraciones contenidas en el AT de su vida y muerte [2].

La otra tendencia contra la que tuvieron que reaccionar los autores ortodoxos fueron los gnósticos, que rechazaban de plano el AT. La gnosis profesaba una filosofía dualista, que fue utilizada para oponer los dos testamentos. El demiurgo, autor y organizador de la creación material, fue identificado por ellos con el Dios creador de los judíos, autor del AT y de la Ley; dado que, según ellos, la materia era mala, también el demiurgo era un ser malvado y mala era la Ley que de él procedió. Uno de los principales gnósticos que descartaron por completo el AT fue Marción, combatido por Tertuliano.

---

[1] Cf. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, 30-31.

[2] *Ibid.*, 31-32.

La polémica impidió el análisis sereno. De hecho, la obra de Ireneo, Tertuliano, Hipólito o Epifanio, que combatieron las tendencias gnósticas, fue una controversia más que una reflexión sobre el problema del AT [3]. No se admitieron distinciones; el AT fue defendido en bloque y considerado como un conjunto de libros inspirados.

En resumen: Las dos posturas extremas de la época, la de los judaizantes, que daban preferencia al AT sobre Jesús, y la de los gnósticos, que desacreditaban enteramente el AT, llevaron a polémicas, que, por una razón o por otra, obligaban a admitir la antigua Escritura como revelación divina, sin distinguir los diversos componentes que la integraban ni examinarlos a la luz de la figura de Jesús.

No han faltado autores modernos que se han acercado al problema. Hay que citar en particular la obra de Pierre Grelot *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* Tournai 1962, que se propuso hacer una teología de la relación entre los dos testamentos o, más bien, del valor del AT para los cristianos.

Según él, más allá de las diferencias de detalle, a veces muy perceptibles, los principios fundamentales del NT respecto al antiguo pueden reducirse a tres: 1) el principio de cumplimiento; 2) el de superación; 3) el de prefiguración [4].

La obra es ciertamente valiosa, pero pueden hacérsele dos objeciones: en primer lugar, el modo de plantear la cuestión, partiendo del principio de que todo el AT, salvo algunos puntos muy particulares [5], puede tener un sentido para el cristiano; en segundo lugar, el hecho de tomar el Nuevo Testamento prácticamente en bloque, sin analizar detenidamente la postura de cada autor, en particular de los evangelistas. Esto hace que sus conclusiones sean demasiado globales y no consigan despejar muchas dudas.

---

[3] *Ibid.*, 35.

[4] *Ibid.*, 16.

[5] Grelot, *ibid.*, 188, exceptúa la circuncisión, rito de agregación social, algunos viejos tabúes y el código de pureza, que pretendían distinguir a Israel de los pueblos vecinos; pero los considera de derecho positivo divino.

En efecto, en los escritos del Antiguo Testamento existen contenidos de valor religioso muy desigual, expuestos, además, en obras de muy diversos géneros literarios, desde la crónica precisa (sucesión de David) hasta la ficción didáctica (libros de Jonás, Tobías, el episodio de los tres jóvenes en el horno); entre estos extremos se dan la epopeya religiosa (paso del mar Rojo), el relato ejemplar (sacrificio de Abrahán, historia de José) o la leyenda prehistórica (diluvio), y no es ya lícito, para sortear las dificultades, interpretarlos, como se hacía en otro tiempo, en sentido meramente alegórico [6].

También los escritos del Nuevo Testamento, aunque tienen una línea común, la fe en Jesús como Hijo de Dios y Salvador, difieren unos de otros y no puede decirse que presenten una misma teología ni, por tanto, un mismo modo de utilizar el Antiguo Testamento.

Por eso, nos parece que el método más claro y eficaz para afrontar el problema consiste en examinar la postura que adoptan los principales autores de los escritos del Nuevo Testamento ante los libros del Antiguo, para ver si los usan indiscriminadamente o si, por el contrario, distinguen, aceptando o rechazando, entre los diversos temas o líneas que éstos presentan. Según lo que ellos, a la luz del mensaje de Jesús, hayan hecho, podremos alcanzar una idea de cómo veían la relación entre los dos testamentos o, lo que es lo mismo, qué validez o vigencia puede tener el antiguo para los cristianos.

Siguiendo este método, nos detendremos en primer lugar en los cuatro evangelios, empezando por los sinópticos y siguiendo por Juan. A continuación se examinarán brevemente los escritos paulinos.

---

[6] *Ibid.*, 303.

A. EL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

Podemos preguntarnos en primer lugar si los evangelios sinópticos dan alguna pauta o tratan ex profeso en algún pasaje de la relación entre los dos testamentos. Si así fuera, se tendría una orientación que permitiría abordar el problema con claridad.

Afortunadamente, existe un pasaje común a los tres sinópticos en el que este problema se trata y se resuelve en principio. Se encuentra en la perícopa de la transfiguración (Mc 9,2-8; Mt 17,1-8; Lc 9,28-36).

Examinémosla en el evangelio de Marcos, para señalar después brevemente sus paralelos en Mateo y Lucas.

I. MARCOS

La transfiguración

En Marcos, la escena de la transfiguración está colocada en el contexto de la declaración mesiánica de Pedro en nombre del grupo de discípulos. La declaración no fue satisfactoria, pues al decir «Tú eres el Mesías» (8,30), Pedro identificaba a Jesús con el Mesías de la expectación popular, el Mesías nacionalista guerrero y victorioso, cuyo modelo era David.

De ahí que, a continuación, Pedro se opusiera violentamente a la enseñanza de Jesús sobre el rechazo y los padecimientos del Hombre (el Hijo del hombre), estimando que tal muerte equivaldría al fracaso del ideal mesiánico que él alimentaba. Jesús lo increpó a su vez llamándolo «Satanás» (8,31-33).

En este callejón sin salida, Jesús reafirma su mensaje, exponiendo a los dos grupos de su comunidad, «los discípulos» (seguidores procedentes del judaísmo) y «la multitud» (seguidores que no proceden de él), las dos condiciones del seguimiento: «renegar de sí mismo» (renunciar a toda ambición)

y «cargar con su cruz» (aceptar la hostilidad de la sociedad, que puede llegar hasta infligir la muerte).

Para facilitar a los discípulos la aceptación de ese mensaje, Jesús toma consigo a los tres más recalcitrantes, Pedro, Santiago y Juan, a los que había impuesto un sobrenombre descriptivo («Piedra», el obstinado; «Truenos», los autoritarios), y les manifiesta el glorioso estado final del Hombre que ha dado su vida por la salvación de la humanidad. Es la transfiguración (Mc 9,2-8).

Pero en esta escena aparecen otros dos personajes, Moisés y Elías, representantes de la Ley y los Profetas, las dos grandes secciones en que solía dividirse el Antiguo Testamento. Estos dos personajes «estaban conversando con Jesús». Con esta frase da el evangelista el criterio que marca la relación entre los dos Testamentos.

En efecto, en el AT, el verbo «conversar» se dice de Moisés solamente en una ocasión, cuando en el desierto entraba en la tienda para recibir instrucciones de Dios (Ex 34,35). En la escena de la transfiguración, Jesús toma el puesto de Dios y da instrucciones no sólo a Moisés (la Ley), sino también a Elías (los profetas). Es decir, el AT (= Ley y Profetas) ya no es palabra definitiva ni tiene valor por sí mismo, sino que la persona de Jesús, que da su vida por amor a los hombres, es la que da la pauta para su lectura: lo que en el AT coincida con lo que es Jesús, con su modo de actuar en su vida y muerte, es válido; lo que no coincida pierde su valor, por haber caducado o por haber sido proyección humana sobre Dios. Por eso, el mensaje de Moisés y Elías no puede ya oponerse al mensaje de Jesús, el Mesías. Todo el AT estaba en función de Jesús, el Hombre-Dios, era un tanteo hacia esa plenitud, y con ese criterio ha de ser valorado.

Moisés y Elías no aparecen transfigurados, es decir, no están colocados en la esfera divina; representan a la Escritura tal como se lee en la tierra, donde Moisés es presentado como el liberador del pueblo mediante un éxodo que causa la destrucción de los enemigos, y Elías como el reformador por la violencia.

Jesús, por tanto, no está subordinado a la Escritura del AT, sino que esa Escritura está subordinada a él. No hay que partir del AT para entender el mesianismo de Jesús, sino de él para juzgar la concepción mesiánica del AT.

Esta relación queda confirmada por la voz del Padre. Ante la propuesta de Pedro de construir tres tiendas, una para Jesús, una para Moisés y una para Elías, poniendo en pie de igualdad a Jesús con los dos personajes más eminentes del AT y queriendo integrar a pesar de todo el mesianismo de Jesús en las antiguas categorías, la voz de la nube advierte: «Este es mi Hijo, el amado: escuchadlo». La voz de Jesús, quien por ser el Hijo se coloca en una esfera superior a la de Moisés y Elías, es la única que el Padre avala y que debe ser escuchada; todo lo anterior queda relativizado. La revelación no estaba completa en el AT, Dios sigue activo; y es Jesús, el Hijo, quien propone lo que es de Dios; él toma el lugar de los antiguos mediadores y los hace superfluos [7].

La escena de la transfiguración deja ver, por tanto, que hay concepciones del AT que no pueden conciliarse con la realidad de Jesús. Se puede recorrer el texto de Marcos para descubrir cuáles son en concreto los temas o líneas del AT que el evangelista considera válidas y cuáles considera inválidas.

El Dios dador de vida

En primer lugar, desde el principio del evangelio (1,2-3) Marcos utiliza el tema del éxodo para describir la actividad del Mesías que llega. Es la manera de expresar en los evangelios la idea de la liberación y la constitución de una nueva sociedad justa (tierra prometida).

El tema del éxodo, que equivale al de Dios liberador, es parte de uno más vasto, el de Dios dador de vida, que comien-

[7] Véase J. Mateos - F. Camacho, *Evangelios, figuras y símbolos*, Córdoba 1989, 218-223.

za en el AT con la idea de Dios creador, autor de un universo que él mismo califica de «muy bueno» (Gn 1,31). Pero el Dios creador y liberador (éxodo) es también el que se opone a la injusticia y exhorta a los hombres a cambiar de vida. Tal se muestra en la predicación y actividad de Juan Bautista, que continúa la línea de los antiguos profetas (Mc 1,2-5).

Se tiene aquí, por tanto, una línea del AT, la del Dios dador de vida, opuesto por ello a la opresión y a la injusticia, que es continuada por el evangelio y es, por tanto, válida para los cristianos.

Hay que notar, sin embargo, que en los evangelios nunca se llama a Dios «el Creador». Se menciona el hecho de la creación (Mc 13,19), pero no se designa a Dios con ese título. Como ocurre con otras realidades del AT, el concepto de Dios dador de vida contenido en la idea de Creador, alcanza en los evangelios, y en el Nuevo Testamento en general, una cima desconocida para el antiguo: el concepto de «Creador» queda superado por el de «Padre». Si «Creador» es aquel que comunica vida, «Padre» es el que comunica su propia vida. La novedad de la época final de la historia que comienza con Jesús es precisamente la comunicación al hombre del Espíritu, la vida, fuerza y amor de Dios, con el que el hombre, que era mera «criatura», queda constituido «hijo».

El reino de Dios

Un tema que está en relación con el Dios dador de vida es el del «reino o reinado de Dios», modo teológico de expresar «la tierra prometida». Este reinado, que era una expectativa secular de Israel, será realizado por el Mesías, Jesús, pero cambiándolo de clave.

En la concepción judía, el reino de Dios estaba destinado a Israel, constituyendo la sociedad justa y definitiva, bajo el reinado del Mesías, lugarteniente de Dios. La situación de los paganos en ese futuro, aunque diversamente interpretada, no sería nunca la de igualdad con el pueblo elegido.

Jesús cambia el enfoque del tema. En primer lugar, la idea de pueblo elegido, que era considerada por los judíos como una situación de privilegio dentro de la humanidad, Jesús la reinterpreta: no era un privilegio que pudiera dar pie para humillar a los otros pueblos, sino una misión histórica con el propósito de atraerlos. En efecto, el templo de Jerusalén debía haber sido la casa de oración para todas las naciones (11,17); es decir, el ejemplo de una sociedad judía justa en medio de la injusticia de las sociedades paganas debía haber atraído a éstas al conocimiento del verdadero Dios. Por el contrario, la injusticia que reinaba en Israel (11,12-14: la higuera sin fruto; 12,1-9: la viña), hizo fracasar ese proyecto divino.

Jesús, que constituye el nuevo Israel, invierte ahora el sentido de su misión: de centrípeta, como había sido concebida en el AT (cf. Is 2,2-5), pasa a ser centrífuga: el nuevo Israel ha de ponerse activamente al servicio de la humanidad entera (3,14-15; 6,7-13). Esto supone la universalidad del reinado de Dios y la igualdad de todos los pueblos.

Particularismo y universalidad

De hecho, una de las líneas de innovación del Nuevo Testamento respecto al antiguo es la de la universalidad. En el interior del pueblo judío, ésta significa la supresión de todas las discriminaciones; respecto a la humanidad entera, la admisión de todos los hombres y pueblos a participar del reinado de Dios, en pie de igualdad con los judíos.

Con esto, una línea muy marcada en el AT es completamente abolida por Jesús. El caso extremo de discriminación dentro del pueblo era el leproso. Marcos presenta precisamente la figura de un leproso para rechazar toda discriminación o marginación impuesta por la Ley judía en nombre de Dios. Jesús, violando la Ley, toca al leproso (1,41). Queda así rechazado el código de la santidad, en el que se definía lo puro y lo impuro, es decir, cuándo una persona era aceptable o inaceptable para Dios, en función de enfermedades, actos sexuales u observancias (Lv 17-22).

El problema era tan grave en Israel que Mc lo trata en otras ocasiones: Los «pecadores» o descreídos eran considerados impuros por los observantes de la Ley; Jesús los invita a su seguimiento (2,14) y a su mesa, en unión con sus discípulos (2,15). La mujer con flujos de sangre era impura según la Ley y no estaba autorizada a tocar a nadie (Lv 15,25); Jesús no le reprocha que lo haya tocado (5,34). Estaba prohibido tocar a un cadáver, para no contraer impureza (Nm 19,11-13); Jesús toca a la hija de Jairo y le comunica vida (Mc 5,41).

Pero, además, Mc dedica un extenso pasaje (7,1-23) a la cuestión de lo puro e impuro, donde Jesús, oponiéndose a los letrados y fariseos, enuncia un nuevo principio que vale tanto para los judíos como para los paganos: no hace impuro al hombre el contacto con el mundo exterior, sino su mala disposición interior, de la que emanan sus actos perversos (7,15.18-23).

La distinción entre puro e impuro, sancionada por la Ley mosaica, implica un concepto de Dios: En primer lugar, muestra un Dios susceptible, que por nimiedades rompe su relación con el hombre; no es un Dios que ama a todos los hombres, sino que acepta solamente a los que cumplen con una serie de observancias y respetan ciertos tabúes. A esta concepción opone Jesús la de un Dios que ofrece su amor a todo hombre, independientemente de su condición religiosa o moral (2,15: «recaudadores y descreídos/pecadores»). En segundo lugar, muestra un Dios que siente asco de la vida concreta del hombre, su criatura, aun de sus funciones más naturales, que él mismo había creado (menstruación de la mujer, parto, relación sexual, eyaculación masculina) o de acciones legítimas (contacto con cadáveres).

Que el amor de Dios se extiende también a los pueblos paganos, lo ejemplifica Mc en el episodio del paralítico, figura de la humanidad pecadora (2,1-13). En otro pasaje, cuando envía a los Doce a la misión, supone Jesús que en cada pueblo se alojarán en una casa (6,10), sin distinguir si era judía o pagana, aunque en este último caso fuese impura según la

Ley. Jesús mismo, en territorio de Tiro, se aloja en una casa del lugar (7,24).

El aspecto discriminatorio de la Ley es, pues, rechazado de plano por Jesús, que lo considera la consagración de una injusticia.

Por eso hay prescripciones y mandamientos que en el AT aparecen en boca de Dios y que el evangelista atribuye simplemente a Moisés [8]. Así las prescripciones que se refieren a los ritos para declarar puro a un leproso curado (1,44) o el mandamiento que autoriza el repudio (10,3-5; Dt 24,1.3). El primer caso supone la injusticia de la marginación; el segundo, la del desprecio de la mujer.

La Ley como código moral

Queda por considerar el tema de la Ley como código moral, representado en primer lugar por el decálogo (Ex 20,2-7; Dt 5,6-22; Mc 7,8: «el mandamiento de Dios»; cf. 7,10; 10,19), aunque se extiende a otros textos donde las disposiciones jurídicas se encuentran mezcladas con preceptos morales de carácter social.

Jesús resume la Ley mosaica en un doble mandamiento: el del amor a Dios y el del amor al prójimo (12,29-31), y echa en cara a los judíos no haberlos practicado. Según esto, la Ley tuvo su papel histórico en una etapa del pueblo y de la humanidad. El cumplimiento de esa Ley habría producido el fruto que Dios esperaba de Israel (11,12-14; 12,1-9), la justicia social.

En la antigua alianza, la Ley estaba al servicio del hombre, debía haber sido una ayuda para él (2,27). Pero en el reino de Dios, esa Ley ha perdido su vigencia. El Hombre (el Hijo del hombre), término que designa a Jesús, el portador del

[8] De hecho, los compiladores de las tradiciones nacionales judías insertaron sistemáticamente la legislación sucesiva en el tiempo de la vida de Moisés; cf. Grelot, *Sens chrétien*, 167.

Espíritu, y a los que de él lo reciban, está por encima de la Ley (2,28). Es decir, para el estado adulto de la humanidad, el código moral externo, la Ley, propio de la minoría de edad, queda sobrepasado, sustituido por el Espíritu, principio interno de sintonía con Dios (cf. Gál 4,1-7).

Por eso Mc enuncia un nuevo mandamiento de Jesús que sustituye a los antiguos, expresado con el verbo «estar despierto» (gr. *grêgoréô;* cf. 13,34: «le mandó al portero estar despierto»; extendido a los destinatarios del discurso [v. 35] y a todos sus seguidores [v. 37]). El contenido de este mandamiento está explicado en la escena de la oración en Getsemaní; allí Jesús recomienda a sus discípulos que estén despiertos con él (14,34.37.38), lo que en el contexto significa estar dispuestos a entregarse por amor a la humanidad, aceptando las consecuencias, incluso la muerte infamante, como la aceptó Jesús mismo [9].

El mandamiento expresa, pues, la necesidad de ser consecuente con el compromiso incluido en el seguimiento de Jesús (Mc 8,34: «renegar de sí mismo», «cargar con su cruz»).

La sustitución de la Ley está expresada también en la eucaristía, que Jesús decide celebrar cuando los discípulos le piden celebrar la pascua judía (14,12) y precisamente para indicarles el sentido de la nueva pascua. En ella, la terminología de Marcos pone en paralelo la promulgación del libro de la Ley con el ofrecimiento que hace Jesús de su cuerpo (14,22); «su cuerpo», que significa su persona, incluyendo su conducta y actividad en favor de los hombres, ha de ser aceptado («tomad»), es decir, hecho propio por los discípulos. Es la nueva norma de vida, que sustituye a la Ley. Pero esa entrega que ha sido su vida no tiene límites; así lo muestra ofreciéndoles a beber la copa, su sangre, símbolo de la muerte violenta que va a sufrir (14,23-24). La antigua alianza se constituyó con la lectura del libro de la Ley y la sangre rociada sobre el pueblo (Ex 24,8). Esa alianza ha caducado. Existe una nueva, la alianza de Jesús (14,24: «la alianza mía»), en la

[9] Véase J. Mateos, *Marcos 13*, Madrid 1987, 428-432.

cual la norma de vida es la misma persona de Jesús en su vida y en su entrega hasta la muerte [10].

La Ley antigua, por tanto, en cuanto código moral y norma de perfección, ha perdido su vigencia.

Los textos proféticos

El uso que hace Marcos de los textos proféticos es matizado. Pocas veces los cita explícitamente, pero alude a ellos con frecuencia.

Entre las citas de textos proféticos que aparecen en Marcos, se tiene la atribuida a Isaías (1,2-3), compuesta en realidad por un texto del Exodo (Ex 23,20), una adaptación de Malaquías (Mal 3,1) y el texto de Is 40,3. La cita introduce la actividad de Juan Bautista y, presentándolo como la culminación del antiguo profetismo, describe su actividad como precursor y la de Jesús Mesías como la del realizador de un éxodo.

En una invectiva contra letrados y fariseos, cita Jesús el texto de Is 29,13 (LXX) sobre el culto hipócrita. En su denuncia del templo, aduce como Escritura («está escrito») los textos de Is 56,7 y Jr 7,11 (Mc 11,17). Para predecir la deserción de los discípulos cita a Zac 13,7 (14,27).

Otras veces usa Marcos más o menos literalmente textos proféticos o de salmos, pero sin aludir a su origen. Así, en 4,12 usa Is 6,9 para describir la ceguera de la multitud judía; y en 8,18 una parte del mismo texto como reproche a los discípulos. Ante un auditorio judío, y dándoles sentido profético, cita Sal 118/117,22-23, sobre la piedra desechada (Mc 12,10-11), y Sal 110/109,1, para refutar la enseñanza de los letrados sobre el Mesías hijo/sucesor de David.

En otras ocasiones construye Marcos ciertos episodios aludiendo a pasajes proféticos, pero dándoles un sesgo dife-

[10] Véase J. Mateos, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982, 201-207.

rente. Así, en la curación del paralítico (2,1-13) menciona Marcos por primera vez el apelativo «el Hombre» (el Hijo del hombre) y su «autoridad», con clara alusión a Dn 7,13-14, donde se confiere autoridad a una figura humana («como un hijo de hombre»), identificada más adelante con «el pueblo de los santos del Altísimo» (los consagrados por Dios), es decir, con Israel (7,22). Pero Marcos rectifica el sentido del texto de Daniel: En el profeta, Dios da a la «figura humana» la autoridad para dominar a todas las naciones (7,27). En Mc 2,10, Dios no da autoridad para dominar a los paganos, representados por el paralítico, sino para rehabilitarlos (2,5: perdón de los pecados) y comunicarles vida (2,11-12). La verdadera actitud de Dios para con los paganos, descrita en este episodio, desautoriza todos los pasajes de los libros históricos del AT en los que, por orden de Dios, se prescribe el exterminio de los pueblos enemigos (Jos 6,17.21; 8,2.24-26; 10,28-43; 11,9-11.18-22, etc.)

La misión a que Jesús se propone enviar a los Doce (3, 14-15) se basa sobre el texto de Jl 3,13-19 sobre los mensajeros de paz, pero Marcos le da un carácter universal, omitiendo los rasgos que lo conectaban con Jerusalén.

La segunda parábola sobre el reino de Dios, la del grano de mostaza (4,30-32), hace una evidente corrección de lo propuesto en Ez 17,23-24, donde se preveía el futuro de Israel en términos de gloria y esplendor, por encima de los demás pueblos, suponiendo además la continuidad con las instituciones ya existentes (el esqueje de cedro plantado en un monte cimero). A ello opone Jesús, además de la universalidad del Reino, no limitado a Israel (4,31: «cuando se siembra en la tierra»), la insignificancia del grano de mostaza, que no representa una continuidad con el pasado ni cuyo desarrollo va a destacar por su esplendor en la historia humana.

Otros temas del Antiguo Testamento

Sobre el relato de los orígenes, Marcos no menciona a Adán (tampoco Mt ni Jn; Lc solamente en la genealogía de

José, padre putativo de Jesús) ni alude al pecado original. Por el contrario, en la parábola del sembrador (4,3-9.14-20) expone las actitudes que puede un individuo adoptar ante el mensaje. Es claro que existen obstáculos en el hombre, pero éstos no son innatos, sino de origen social: la ideología del poder (4,15: tierra dura «junto al camino», «Satanás»), el miedo a perder la fama y posición social (4,17: «cuando surge la dificultad o la persecución, fallan») o el deseo de riqueza y de lujo (4,19); pero también existe en el hombre la capacidad de ser «tierra buena», la de una receptividad plena y fecunda. Esta tierra/hombre, capaz de dar fruto por sí mismo en contacto con el mensaje, se describe en la primera parábola del Reino (4,26-29). Es decir, en todo hombre hay una posibilidad de responder libremente a la interpelación de Jesús.

Otro aspecto del AT engloba las instituciones religiosas de Israel, en particular el sacerdocio, el culto y el templo. En los tres sinópticos, el tema se propone en la perícopa del ayuno (2,18-22). En ella Jesús rechaza primero la práctica del ayuno como ejercicio religioso. A continuación compara las instituciones religiosas judías, muy condicionadas por una cultura y una época, con los odres viejos incapaces de contener el vino nuevo del Espíritu y de adaptarse a la universalidad del Reino (2,22). Están, pues, definitivamente caducadas y no tienen vigencia alguna para el cristiano.

La restauración de la monarquía davídica, otro de los temas mesiánicos inspirados en textos de los profetas (cf. Is 7,10-17; 9,1-6; 11,1-5; Jr 23,5-6; Ez 34,23-24; 37,23-25; Miq 5,1-3; Zac 9,9-10), queda excluida por completo. Es más, Jesús rehúye decididamente todo entusiasmo popular que pudiera llevar anejo el ofrecimiento de un poder, de un mesianismo de masas (1,25.34.35-37; 3,11; 6,45-46).

Esta lectura selectiva que hace Mc de los profetas muestra que, en ellos, la inspiración divina, que pretendía anunciar la salvación universal, quedaba a menudo coloreada por una tradición nacionalista, que centraba esa salvación en la restauración de Israel. El evangelista corrige estas concepciones y relativiza, por tanto, este aspecto del mensaje profético.

Resumiendo: Desde el punto de vista de su validez, en el AT pueden distinguirse, según Marcos, diversos componentes: 1) lo permanente: el Dios dador de vida, liberador de los oprimidos, enemigo de la injusticia; 2) lo provisional: la alianza y, en ella, la Ley como código moral y las instituciones; 3) lo inadmisible: las leyes discriminatorias, el nacionalismo exclusivista y el deseo de revancha, proyecciones sobre Dios de la frustración de un pueblo oprimido.

El doble vocabulario

Pero Mc, que lee selectivamente el AT, va más allá. Como es sabido, distingue dos grupos de seguidores de Jesús, los que proceden del judaísmo, a los que llama «los discípulos» o, en cuanto constituyen el Israel definitivo, «los Doce», y los que no proceden del judaísmo, judíos marginados por el sistema religioso y, en perspectiva, los de origen pagano (cf. 2,15) [11]. Ahora bien: en este evangelio emplea Jesús un lenguaje diferente según sus oyentes sean judíos o pertenezcan solamente al primer grupo o bien se encuentren entre ellos individuos no procedentes de la institución judía. Puede hablarse de un doble vocabulario. En primer lugar, cuando cita un pasaje del AT lo hace siempre para un auditorio judío, compuesto o no de discípulos. Pero emplea además una terminología diferente según se trate de uno u otro auditorio. Así, por ejemplo, términos como Esposo (2,19.20), Mesías (9,41; 12,35), bautismo (10,38.39), resurrección (8,31; 9,10.31; 10,34; 12,25), alianza (14,24), sangre derramada por el perdón de los pecados (14,24, terminología inspirada en los ritos del templo), propios de la tradición judía, no los utiliza Jesús cuando hay oyentes que pertenecen al segundo grupo de seguidores.

Esto hace ver que, para este evangelista, la tradición judía,

[11] Para la distinción entre los dos grupos, véase J. Mateos, *Los Doce*, 81-83, 129-131; para el doble vocabulario, *ibid.*, 195-207.

expresada particularmente en el AT, no es vinculante para los seguidores de Jesús que no proceden de esa cultura. O, quizá mejor, que, si bien para los creyentes de origen judío era natural ver en Jesús, el Mesías, el punto de llegada de una larga expectativa, basada en una particular tradición y vicisitud histórica y espiritual, para los que tenían su origen en otras culturas no era Jesús punto de llegada, sino punto de partida. La evangelización de los paganos no había de comenzar por una exposición del AT —la arqueología de la fe [12]— lleno de ambigüedades, sino por la de la figura de Jesús, desde el cual podrían juzgarse las tradiciones particulares de los pueblos, incluida la del pueblo judío.

Es evidente que la cristología se enriquece extraordinariamente al considerar a Jesús sobre el trasfondo del AT, y que ciertas categorías o personajes de éste sirven de falsilla para interpretar su persona y misión. Así, Mesías, el Hijo del hombre, profeta, justo paciente, Servidor de Yahvé, David, Salomón, contenido de textos proféticos, etc. Pero eso es en gran parte recurso literario y reflexión teológica, para hacer más comprensible la excelencia de Jesús a los creyentes educados en la tradición judía.

II. MATEO Y LUCAS

Examinaremos con mayor brevedad estos dos evangelios, que, por lo demás, coinciden con Marcos. La misma relativización del AT que hace Marcos en la escena de la transfiguración se expresa en las versiones de Mateo y Lucas. En ambos evangelistas se encuentra la frase «y estaban conversando con él», referida a Moisés y Elías (Mt 17,3; Lc 9,30), aludiendo a las instrucciones que Moisés recibía de Dios en la Tienda del Encuentro.

Además, en ambos evangelistas se encuentra un dicho que explicita el de la transfiguración: «Al Hijo lo conoce sólo el

[12] Cf. Grelot, *Sens chrétien*, 419.

Padre, y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; cf. Lc 10,22). Con esto indican que el verdadero conocimiento de Dios no se da en el AT ni se adquiere por su estudio, sino únicamente por medio de Jesús.

Por otra parte, muchos de los episodios analizados a propósito de Marcos se encuentran en Mateo y Lucas y transmiten el mismo mensaje: el leproso (Mt 8,2-4; Lc 5,12-16), el paralítico, con la mención de la «autoridad» del Hijo del hombre (Mt 9,6; Lc 5,24), la comida con recaudadores y pecadores (Mt 9,9-13; Lc 5,29-32); la mención del Esposo y de los odres viejos (Mt 9,14-17; Lc 5,33-39), la superioridad del Hombre (el Hijo del hombre) sobre el precepto (Mt 12,8; Lc 6,5), la hija de Jairo y la mujer con flujos (Mt 9,18-26; Lc 8,40-56), etcétera. Siendo más tardíos, Mateo y Lucas subrayan el universalismo del mensaje añadiendo episodios de explícita aceptación de los paganos, representados por el centurión y su siervo (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10) o desarrollan la aceptación de los marginados de Israel por parte de Jesús (Lc 15,1-32).

Ofrecen también estos evangelios datos que no se encuentran en Marcos. Así Mateo, aplicando a Jesús el nombre de Emmanuel, «Dios con nosotros» (1,23; cf. Is 7,14), lo pone ya desde el principio como modelo por el que se ha juzgar todo el pasado (cf. Jn 1,18). Además, uno de los sentidos teológicos de la concepción virginal de Jesús es precisamente que, por carecer de padre humano (Mt 1,16.20; Lc 1,30-35), Jesús no tiene a un hombre por modelo ni está condicionado por una tradición heredada (en la familia judía el padre era modelo del hijo y transmisor de la tradición), sino que su único modelo es Dios («Hijo de Dios») y sólo de él recibe el mensaje que ha de transmitir a los hombres. De ahí la superioridad de Jesús como Hijo de Dios sobre todos los personajes y profetas del pasado.

Un punto interesante de Mateo es su visión del AT (la Ley y los Profetas) como una gran profecía del reino de Dios, que Jesús viene a cumplir. Tal es el sentido de Mt 5,17: «No penséis que he venido a echar abajo la Ley ni los profetas:

no he venido a echar abajo, sino a dar cumplimiento». La Ley era en cierto modo profecía por el relato del éxodo y el don de la tierra prometida, tipos de la liberación definitiva que había de realizar el Mesías [13]. Enuncia el mismo principio en 11,13: «hasta Juan, los profetas todos y la Ley eran profecía», que encuentra su paralelo en Lc 16,16: «La Ley y los profetas llegaron hasta Juan; desde entonces se anuncia el reinado de Dios».

La prohibición que hace Jesús de aplicar la ley del talión, «ojo por ojo y diente por diente» (Mt 5,38-42), muestra también el verdadero ser de Dios: el que prohíbe la venganza o la revancha entre los hombres no puede practicarla él mismo. Paralelamente, el Dios que prescribe amar a los enemigos (Mt 5,44; Lc 6,27) no puede él mismo odiarlos ni tomar venganza de ellos. Con esto se elimina la concepción de un Dios iracundo y vengativo, que castiga a los que le son infieles, tan común en el AT (Gn 6-7, destrucción de la humanidad con el diluvio; 19,24-29, de Sodoma y Gomorra; Ex 32,27-29, exterminio de los que habían adorado el becerro de oro; Nm 12,5-10, castigo de María la hermana de Moisés; 14,26-30, muerte en el desierto; 16,28-35, castigo de Córaj y sus compañeros, familiares y bienes; Lv 16,14-41 y Dt 28,15;68, las tremendas maldiciones en caso de infidelidad del pueblo; Ex 31,14-15; 35,2; Nm 15,32-36, la pena de muerte para los violadores del sábado; Lv 20,13.15, para los reos de ciertos pecados sexuales, etcétera).

Siguiendo esta línea, Mateo, cuyos adversarios son judíos, rectifica la presentación que hacen numerosos textos proféticos «del juicio de las naciones» o pueblos paganos, que se concebía como una venganza de Dios contra ellos, por haber oprimido a Israel (cf. Is 13-21; 23; 24,21-23; 26,20s; 30,27-33; 31,7-9; 34,1-17; Jr 25,30-38; 46,2-51,64; Ez 26-30; Jl 4,9-17; Am 1,3-2,6; Sof 3,8). En efecto, en la escena mal llamada del «juicio universal» (Mt 25,31-46), se trata del juicio de los

[13] Véase J. Mateos - F. Camacho, *El Evangelio de Mateo*, Madrid 1981, 59-61.

hombres «de todas las naciones» (25,32), es decir, de los pueblos paganos que nunca han conocido a Jesús ni su mensaje. No habrá venganza contra los paganos, también ellos pueden obtener la vida definitiva; la norma moral a la que deben atenerse para obtenerla es la misma que para los judíos, el amor de obra al prójimo (25,35-36; cf. 19,16-19), aunque no expresado en los términos de la Ley judía.

Por su parte, Lucas, como Marcos, distingue dos grupos en la comunidad de Jesús, aunque, al contrario que en Marcos, ambos están formados por «discípulos». Estos grupos están tipificados en «los Doce» (Lc 6,13), que representan a los de origen judío, y en «los Setenta» (10,1), que representan a los de origen no judío; este número alude a la totalidad de los pueblos, cuyo número era de setenta, según la tabla que se encuentra en el Génesis (Gn 10). De este modo insiste Lc en la universalidad del Reino y en la actitud de Jesús hacia los que no pertenecen a Israel.

Por su controversia con judíos, Mateo cita con frecuencia textos proféticos, que aplica a la persona de Jesús o a las circunstancias que lo rodean (1,22; 2,15.17.22; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9). También Lucas utiliza el AT, en particular en los capítulos de la infancia (Lc 1-2). De hecho, además de otros casos, los cánticos que pone en boca de María (1,46-55) y de Zacarías (1,68-79) están plagados de alusiones a textos de la tradición de Israel, que se refieren a la liberación o a las promesas (cf. 1,51-54.69-73).

Como en Marcos, el tema de la vigilancia o «estar despierto», resume en Mateo la actitud de entrega del cristiano, identificándose con Jesús (*gregoréo*, Mt 24,42.43; 25,13; 26,38.40.41). Lo mismo puede decirse de la eucaristía (26, 26-30).

En resumen: Tanto Mateo como Lucas, que siguen a Marcos, hacen la misma lectura selectiva del AT: prolongan la línea del Dios de la vida, creador, liberador y Padre (Mt 6,9; Lc 11,2); afirman el carácter caduco de la Ley mosaica como código moral (Mateo opone a ella las bienaventuranzas) o norma de perfección (cf. Mt 5,48; Lc 6,36) y el fin de las

instituciones religiosas; rechazan la Ley discriminatoria, afirmando el amor universal de Dios (Mt 8,2-4; Lc 5,12-16); se oponen al nacionalismo exclusivista, proponiendo la universalidad del Reino (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10).

B. EN EL EVANGELIO DE JUAN

El evangelio de Juan distingue muy bien entre las diversas líneas del AT. Adopta, naturalmente, la del Dios dador de vida, que desarrolla a partir del prólogo, y hace de la comunicación de vida el objetivo de la misión de Jesús (10,10) y el centro de la realidad cristiana ya en este mundo (cf. 17,2-3). Es la «vida definitiva» (3,15.16), fruto de la adhesión a Jesús y efecto de la comunicación del Espíritu.

Relativización del Antiguo Testamento como revelación

La relativización del AT es en Juan muy decidida y radical. El texto clave se encuentra en 1,18: «A la divinidad nadie la ha visto nunca; un Hijo único, Dios, el que está de cara al Padre, él ha sido la explicación». Con estas palabras, Juan pone en cuarentena toda la revelación contenida en el AT: ni sus personajes más eminentes, Abrahán, Moisés o Isaías, tuvieron un conocimiento inmediato, una experiencia de Dios que reflejase plenamente la realidad divina. Las ideas sobre Dios propuestas antes de la venida de Jesús eran, al menos, parciales y, a veces, falsas. En consecuencia, todo concepto de Dios ha de ser revisado mediante el conocimiento de la vida, actividad y muerte de Jesús [14]. El evangelista repite esta idea en otras ocasiones, poniendo en boca de Jesús el dicho: «El que me ve a mí está viendo al Padre» (12,45; 14,9). Para él no hay verdadero conocimiento del Padre que no proceda del conocimiento de Jesús.

Juan expone el mismo principio en otro texto que, por

[14] Véase J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, Madrid ^{2}1982, 78-80.

su contenido, puede considerarse paralelo de la escena de la transfiguración encontrada en los sinópticos. Se trata de la perícopa 3,31-36, que empieza así: «El que viene de arriba está por encima de todos». Este dicho contrapone a Jesús no sólo con Juan Bautista, mencionado en la perícopa anterior, sino con «todos», es decir, con todos los enviados de Dios anteriores a Jesús. Juan Bautista ha afirmado la superioridad de Jesús sobre él mismo (3,29s); la afirmación se extiende ahora a toda la serie de profetas, comenzando por Moisés, su prototipo (Dt 18,15.17-18).

Continúa el texto: «El que es de la tierra, de la tierra es y desde la tierra habla». Después del principio general instaurado anteriormente, se establece la oposición entre el que es de la tierra y el que viene del cielo. «Ser de la tierra» no significa no haber tenido encargo divino, pues tanto Moisés como Juan Bautista lo tuvieron (Ex 3,10; Jn 1,6), y de modo parecido los demás profetas (Is 6,8; Jr 7,4-10), sino la provisionalidad de ese encargo, lo incompleto de su mensaje, limitado por un horizonte terreno («desde la tierra habla»); connota la ausencia de conocimiento inmediato de Dios que caracterizaba la época anterior a Jesús (1,18).

«El que viene del cielo, de lo que ha visto personalmente y ha oído, de eso da testimonio». Se subraya el contraste con Moisés; éste era sólo el mediador de la alianza, que hablaba de oídas (Ex 33,19; 34,6s), porque no pudo ver la gloria de Dios, su rostro (Ex 33,18-23). Jesús, por el contrario, «está de cara al Padre» (1,18). Por eso no «habla» como Moisés, sino que «da testimonio» de su propia experiencia. Sólo Jesús puede comunicar lo que ha visto personalmente y oído, expresar el ser de Dios y formular su designio (3,11). La manifestación de Dios que en él tiene lugar sobresee todas las anteriores. La «Palabra» única y definitiva anula «las diez palabras» (el decálogo); el proyecto de hombre que la Palabra revela deja pequeños todos los ideales morales de la antigua Ley [15].

[15] *Ibid.*, 215-221.

La Ley como código

La Ley mosaica era imperfecta y no reflejaba la realidad de Dios; Juan la contrapone al amor fiel (1,17). Por eso Jesús se distancia marcadamente de la Ley, término que en Juan engloba varias partes del AT («vuestra Ley», 8,17, alusión a Dt 17,6; 10,34, cita de Sal 82,6; «la Ley de ellos», 15,25, cita de Sal 35,19 o 69,5). De ahí que los antiguos mandamientos queden sustituidos por el nuevo, el mandamiento de Jesús: «Igual que yo os he amado, amaos también vosotros unos a otros» (Jn 13,34; 15,12.17); éste se despliega en «sus mandamientos», nunca explicitados (14,15.21; 15,10), que denotan las múltiples exigencias del amor mutuo.

La Ley, en cuanto código legal, pertenecía, según Juan, a la etapa preparatoria que terminó con la llegada del Mesías (1,17; 7,23); por eso Jesús no la considera suya (7,19; 8,17). A la ley externa sucede la ley interna (cf. Jr 31,31; Ez 36,26s), el amor leal (1,17), el Espíritu (19,30.34). El cambio de alianza y, por tanto, de Ley se anuncia en la escena de Caná (2,1-11) [16].

Por oposición a la antigua Ley, el código de la nueva alianza es, objetivamente, Jesús mismo crucificado, paradigma del amor al hombre (19,20; cf. 13,34); subjetivamente, el Espíritu recibido, que interioriza a Jesús e identifica con él [17].

El código de pureza

En cuanto código de pureza, que creaba la idea de un Dios susceptible que, por mínimas razones, rechazaba a los hombres, la Ley había causado el fracaso de la antigua alianza. Así lo expresa Juan en el episodio de Caná: las exigencias de purificación, representadas por las seis enormes tinajas (Jn 2,6), representan la barrera para que el pueblo conozca el amor de Dios, simbolizado por el vino [18].

---

[16] *Ibid.*, 151-155.
[17] *Ibid.*, 807-809.
[18] *Ibid.*, 147-158.

La institución cultual del AT también ha caducado. Juan lo explicita al narrar la primera visita de Jesús al templo: en lo sucesivo, el santuario de Dios es Jesús, en quien reside su Espíritu, su gloria/amor (Jn 2,21), y los que lo reciban de él [19]. En el episodio de la samaritana se afirma claramente el fin de los templos (Jn 4,21) y el cambio de culto: el Padre quiere un culto en Espíritu y fidelidad; es decir, dar culto, que equivale a honrar a Dios como Padre, consiste en practicar el amor fiel, el amor hasta el fin. El culto es la vida misma. La separación entre sagrado y profano, tan subrayada en el AT, es suprimida por Jesús: el templo es el hombre, el culto es la práctica del amor en la vida [20].

«La Escritura»

El AT se llama en Juan «las Escrituras», en cuanto es anuncio, preparación o figura de «los días del Mesías». Su estudio no da vida definitiva, pero la Escritura, con su mensaje liberador, da testimonio de Jesús, el dador de vida (5,39s), y el mensaje de Dios contenido en ellas se verifica en las obras de Jesús (5,36; cf. 8,55).

Aplicándolos a Jesús o a las circunstancias de su vida, Juan utiliza con frecuencia pasajes de la Escritura: del Exodo (19,36: del cordero pascual), de Salmos (2,22; 7,38; 10,35; 13,18; 19,24.28), de los profetas (12,38-41; 19,37).

Pero la antigua Escritura queda superada por la nueva, que es la persona de Jesús en la cruz. El letrero o título de la cruz (19,19: «Jesús el Nazareno, el Rey de los Judíos») describe el contenido de la nueva Escritura («estaba escrito», expresión clásica para designar los textos de la antigua Escritura) [21].

Para dar la adhesión a Jesús hay que partir de su persona y actividad (7,31: «muchos le dieron su adhesión, y decían:

[19] *Ibid.*, 172-173.
[20] *Ibid.*, 234-241.
[21] *Ibid.*, 806-809.

"Cuando venga el Mesías, ¿va a realizar más señales de las que éste ha realizado?"»), no de los textos escritos (7,41-42: «Decían otros: "Este es el Mesías". Pero aquéllos replicaban: "¿Es que el Mesías va a venir de Galilea? ¿No dice aquel pasaje de la Escritura que el Mesías vendrá del linaje de David, y de Belén, el pueblo de David?"»), que han de ser vistos a su luz.

C. EN LOS ESCRITOS PAULINOS

Pablo utiliza mucho la Escritura en sus cartas, las más de las veces con afán polémico contra judíos o judaizantes. En la carta a los Romanos, por ejemplo, en el trozo comprendido entre 3,4 y 4,18, cita diez textos del AT para probar la justificación de Abrahán por la fe. En los capítulos 9 a 11, donde expone la ceguera de Israel y la llamada de los paganos, cita veintiséis textos, tomados del Pentateuco, de los Salmos y de los Profetas y usando a menudo un sentido acomodaticio.

Tipología en Pablo

Otras veces, para exhortar a los cristianos, aplica un sentido tipológico a personajes del AT o a ciertos acontecimientos de la historia de Israel. Así, Adán fue figura del que había de venir (Rom 5,14; cf. 1 Cor 15,45-49). En 1 Cor 10,1-13 pone en paralelo el bautismo cristiano con el paso del mar Rojo, que Pablo considera un «bautismo que vinculaba a Moisés»; llama al maná una comida «profética»; al agua que brotó de la roca en el desierto, una «bebida profética», y a la roca misma, una «roca profética», porque significaba a Cristo. En Gál 4,22-30 construye sobre Agar y Sara y sus respectivos hijos, Ismael e Isaac, una alegoría de las dos alianzas, representadas a su vez por dos ciudades: la Jerusalén terrestre, esclava, y la Jerusalén celeste, libre. Estamos de nuevo en el terreno de la polémica antijudaizante.

De este modo, Pablo, antiguo fariseo y docto en la Escritura, utiliza para argumentar contra sus adversarios la tradición escrita de Israel y los procedimientos rabínicos. Por su formación, tenía a mano un copioso material escriturístico y gran habilidad dialéctica, según los métodos de las escuelas judías, y los utilizó siempre que los necesitaba. Hizo teología basándose en su tradición cultural. Para los cristianos de hoy, sus conclusiones teológicas valen más que sus argumentaciones.

La Ley mosaica

También en contexto de polémica, pero de manera más profunda, define Pablo el significado de la Ley antigua, que considera completamente superada. Para él, la Ley correspondía a una etapa infantil de la humanidad: ella fue «la niñera», cuyo papel ha cesado (Gál 3,24-25). No sólo eso: fue «la carcelera», que, con sus prescripciones, impedía la libertad *(ibid.,* 3,23). La moral heterónoma de la Ley no permitía el desarrollo del hombre. Por eso la llama «lo elemental del mundo» *(ibid.,* 4,3.9), es decir, los rudimentos de la humanidad, en paralelo con otras prácticas que intentaban imponer determinados sistemas de vida (cf. Col 2,8.20).

En la carta a los Romanos da Pablo juicios muy duros contra la Ley: ella daba la conciencia del pecado (Rom 3,20; 7,7) y lo hacía proliferar (5,20), causando la reprobación de Dios (4,15). Aunque era buena en sí (7,12-16), resultaba impracticable (7,23) por la mala inclinación del hombre (7,19-24; cf. 3,27; 4,2; Flp 3,4-6).

El Mesías fue el fin de la Ley (Rom 10,4), y si el cristiano pretende hacer de la Ley medio de salvación, está declarando inútil la muerte de Jesús (Gál 2,21) y carga con una maldición *(ibid.,* 3,10.13). La Ley era una esclavitud *(ibid.,* 5,1) y hay que morir a ella para vivir para Cristo (Rom 7,4; Gál 2,19). No puede estar más clara la derogación de la Ley: no sólo no es válida para los cristianos, sino que su observancia sería una traición al mensaje y a la obra de Jesús.

Pablo es muy severo con la Ley de la antigua alianza, a la que llama «agente de muerte, letras grabadas en piedra» (2 Cor 3,7), oponiéndola al Espíritu; la Ley era «agente de la condena» (3,9), «lo caduco» frente a «lo permanente» (3,11).

Universalismo

Otra línea, que tomaba pie del AT y que Pablo rechaza, es la del nacionalismo triunfalista, que preveía la exaltación de Israel como nación, siguiendo la idea de un Mesías potente y victorioso. Pablo, en cambio, presenta un Mesías crucificado (1 Cor 2,2), que echaba por tierra todas las aspiraciones de triunfo nacionalista. Contra el exclusivismo judío, el universalismo de Pablo es evidente; baste citar el texto de Gál 3,28: «Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón o hembra, pues vosotros hacéis todos uno mediante el Mesías Jesús».

Fin del culto antiguo

El fin del culto antiguo, incapaz de procurar al hombre una verdadera relación con Dios, se expone en la carta a los Hebreos. El culto pretendía expresar el homenaje de los hombres a Dios y asegurar el contacto de Dios con los hombres, pero no obtenía ninguno de los dos fines. Aquel culto no agradaba a Dios (Heb 10,5-7, citando Sal 40,7-9), tampoco purificaba a los hombres de los pecados (Heb 10,1-4) ni conseguía transformarlos (7,19). Con la salvación que efectuó, Jesús abolió el culto antiguo (10,9) poniendo de manifiesto su ineficacia e inutilidad (7,18). El culto levítico era una «sombra» (8,5; 10,1), a la que sucede la realidad (10,1; cf. Col 2,17). Esta imagen subraya la imperfección del antiguo culto y su superación definitiva.

No hace falta insistir. Los escritos paulinos, y lo mismo

podría decirse del resto de las cartas y del Apocalipsis, reflejan, de modo más o menos explícito, la misma posición ante el Antiguo Testamento que se ha encontrado en los evangelios. A veces se dan juicios globales positivos sobre el valor didáctico o consolatorio del AT (cf. Rom 15,4: «Es un hecho que todas las antiguas Escrituras se escribieron para enseñanza nuestra»), que deben ser entendidos a la luz del uso que de él hace el autor a lo largo del escrito.

Lenguaje anticuado

Pablo, sin embargo, como otros escritores del NT, conserva modos de hablar más propios de la antigua alianza que de la novedad cristiana. Por ejemplo, cuando se llama «siervo de Cristo» (Rom 1,1; Gál 1,10; Flp 1,1) o «siervo de Dios» (Tit 1,1; cf. Sant 1,1; 2 Pe 1,1; Jud 1; Ap 1,1). Es un lenguaje ajeno a los evangelios (cf. Jn 15,14-15: «no os llamo siervos, sino amigos»; cf. Lc 12,4: «Os digo a vosotros, mis amigos»). En los sinópticos, además, la relación de Jesús con los que le dan su adhesión se describe utilizando los términos «hermano, hermana y madre», que excluyen la relación de inferioridad y sometimiento denotada por «siervo» (Mc 3,35; Mt 12,50; Lc 8,21; cf. Mt 28,10: «id a avisar a mis hermanos»).

SINTESIS

Como síntesis de este estudio pueden sistematizarse las líneas principales ya expuestas.

Una gran aportación del Antiguo Testamento: El Dios dador de vida

En primer lugar, el AT abrió para la humanidad un nuevo horizonte religioso. En medio de un politeísmo multiforme, estableció la idea de un Dios único, creador de todo lo exis-

tente. Apunta aquí una idea liberadora: la desacralización de la creación, que no está penetrada de elementos divinos o suprahumanos, favorables o amenazadores, que paralizaban la actividad del hombre. Gracias a la unicidad de Dios y su distinción de lo creado, el hombre puede relacionarse serenamente con el mundo que lo rodea; de un «mundo hechizado» pasa a un «mundo hermano».

La idea del Dios creador, que lo hace todo bueno y encarga al hombre una tarea en el mundo (Gn 1,28.31), es la del Dios dador de vida y comprometido en la historia humana, que continuará en toda la historia de Israel como el Dios liberador de Egipto, dador de libertad, autor de la alianza, promotor de igualdad, fundador del pueblo, defensor del pobre y del desvalido, salvador de los hombres. Esta línea quedará claramente subrayada por la predicación profética y encuentra su continuidad en la predicación de Juan Bautista y en la actividad de Jesús.

La idea del Dios creador y dador de vida encuentra con Jesús una superación. Dios no es ya solamente Creador, sino «Padre»; es decir, no sólo da vida, sino que comunica al hombre su propia vida.

Un condicionamiento cultural: El Dios violento

Sin embargo, la idea de Dios liberador se mezcla en el AT con un elemento que repugna a quien es consciente del valor de la persona humana. Por ejemplo, en la descripción del éxodo de Egipto el autor no acierta a pensar en la liberación más que como una derrota del enemigo, que incluye la muerte de personas inocentes. Los hombres de aquella época y aquella cultura no eran aún capaces de concebir una victoria que prescindiese de la violencia. Baste recordar la muerte de los primogénitos de Egipto por obra de un agente de Dios: «se oyó un clamor inmenso en todo Egipto, pues no había casa en que no hubiera un muerto» (Ex 12,30). Para exaltar la fuerza liberadora de Dios se coloca como fondo una mul-

titud de cadáveres. El Dios que estaba por ellos se concibió como el Dios que actuaba como ellos. Sublimando la fuerza divina a partir de un modelo humano, imaginaron un Dios ciertamente más fuerte que faraón, pero también más violento y más injusto que él.

Lo mismo puede decirse de los episodios de la conquista de Canaán: se interpretó ésta como la ejecución de un mandato divino de exterminar a los habitantes del país para hacer lugar a Israel (cf. Dt 20,10-20). Se atribuyó a Dios una tremenda violencia contra pueblos que no tenían más culpa que la de habitar en su propio país. Ciertamente eran idólatras, pero, según el libro de Josué, se les destruyó sin proponerles antes la figura del verdadero Dios.

Los profetas actúan de modo diferente: intentan convencer al culpable, sea Israel u otro pueblo, de la realidad de sus maldades, y el castigo se efectuará solamente si se rechaza el aviso. No renuncian a la categoría de la violencia divina, pero ya no ligada al contexto de la guerra y de la victoria, sino al del juicio, al de la condena y la pena. Un ejemplo es el libro de Jonás, donde el autor polemiza contra los que piensan en un Dios destructor de los paganos (cf. Sal 87; Is 56,1-8).

En bastantes salmos aparece el tema de los enemigos que persiguen al salmista; éste no pide a Dios solamente que lo defienda y lo libre, sino, a menudo, que destruya a sus enemigos y los elimine (Sal 10,15; 17,13-14; 21,9-13; 35,1-6; 58; 59,12-14; 64,8-10; 69,23-26; 70,2-4; 71,13.24; 83; 109). Es extraño que no se pida a Dios que los enemigos, en vez de desaparecer aniquilados, dejen su maldad y se conviertan.

La violencia se ejerce de mil maneras. Los mandamientos, los usos litúrgicos, los tabúes, cuya observancia se impone bajo graves amenazas, son un género de violencia sobre la conciencia de cada israelita. Los sacrificios cruentos son un género de violencia vicaria. El Dios que ama al pueblo es al mismo tiempo celoso y lo castiga sin piedad. La marginación de los «impuros» es un caso de violencia social. La conciencia de «pueblo elegido» se convierte en desprecio y violencia contra los paganos.

Como contrapartida, hay que notar, sin embargo, la casi total ausencia de violencia en la historia de los patriarcas y la concepción no violenta de la figura del Servidor de Yahvé en Is II. No es ésta, sin embargo, la tónica de los libros del AT [22].

Nunca aluden los evangelistas a esta violencia, que desde el punto de vista de Jesús contradice la realidad del único verdadero Dios. Fueron proyecciones humanas en la realidad divina, proyecciones de un pueblo que emprendió una conquista o que expresó en una épica de conquista la ocupación de Canaán; un pueblo que se encontró sometido a potencias extranjeras y que alimentaba un deseo de revancha, deseo que él, para legitimarlo y darse seguridad, atribuye a Dios.

Los evangelios, por el contrario, presentan a un Jesús que renuncia a la violencia, aun en el momento decisivo de ser detenido para entregarlo a la muerte (Mt 26,51-52 par.). Nunca fuerza a otros a seguirlo, sino que lo propone como invitación (Mt 16,24 par.). Las bienaventuranzas, que pueden llamarse el código de la nueva alianza, no se expresan como mandamientos o prohibiciones: se proponen como un ideal de felicidad (Mt 5,3-10). Dios no humilla al hombre ni lo hace siervo, quiere ser tratado como Padre (Mt 6,9-11), y el hombre debe comportarse como hijo que se asemeja a su Padre (Mt 5,45.48).

No admite Jesús la discriminación de los hombres en nombre de ninguna ley divina o humana (Mc 1,39-45 par.; 2,1-13.14.15 par.; Mt 8,5-13 par.). En el terreno moral, cesa la coacción de una Ley exterior, sustituida por la prontitud y la entrega que nacen del Espíritu comunicado (Mc 1,8). Jesús excluye el rencor (Mt 5,21-26) y la venganza (Mt 5,38-42); no predica la violencia contra los enemigos, sino la oración por ellos, e incluso el amor a ellos (Mt 5,4). La primera condición que pone para el seguimiento, «renegar de sí mismo» (Mt 16,24 par.), es decir, renunciar a las ambiciones de riqueza, posición social y dominio, elimina la raíz de toda

[22] Cf. R. Cavedo, *La violenza del Dio liberatore* «Servitium» 67 (1990), 5-18.

violencia, que se basa precisamente en la rivalidad agresiva. Desaparece también la amenaza del juicio, que se interpreta como símbolo de la responsabilidad del hombre (Jn 3,18; 5,24).

Puede decirse que la conducta y el mensaje de Jesús suprimen no sólo la violencia existente en la sociedad, sino también la contenida en el espíritu religioso tradicional. Dios es puramente positivo, es puro amor, y si envía a Jesús al mundo no es para juzgarlo ni condenarlo, sino para que el mundo por él se salve (Jn 3,16-17).

Una falsa idea de Dios: Lo puro y lo impuro

Hay otras líneas en el AT que no perduran en el Nuevo. En efecto, acabamos de esbozar la figura del Dios que se expresó en el Código de la Alianza, misericordioso, tierno y liberador, el que actúa por amor y espera respuesta de amor; el que salva al que sufre, venga al oprimido y defiende los derechos del pobre, el Dios cercano que crea igualdad, que dio al pueblo judío la responsabilidad histórica de crear una sociedad justa que atrajera a los pueblos paganos y los llevase al conocimiento del verdadero Dios; se accede a él practicando la justicia y el amor, concede el perdón al que cambia de vida, se revela en la historia e interpela por medio de los profetas, detesta la iniquidad, la injusticia contra él (idolatría) y contra el prójimo (violencia), acompaña al pueblo en su camino (Tienda). Se acerca al pecador y al enfermo para salvarlos.

Pero frente a esta concepción de Dios existe otra en el AT, la que se refleja en el Código de la Pureza (Lv 17-25). Es el Dios Santo y Terrible, celoso de sus derechos, que desata su cólera contra el impuro y provoca una respuesta de temor; es el Dios que castiga y se venga (juicio); es el Dios lejano, que elige al pueblo para que le dé culto, convirtiendo la elección en un privilegio; el culto tiene por objeto desagraviar a Dios; el perdón se concede por los sacrificios de víctimas,

sin referencia a la injusticia; el templo es la morada estática de Dios: ya no acompaña él al pueblo, éste tiene que desplazarse para encontrarlo a él. Se tiene acceso a él si se cumplen las condiciones de pureza, y se defiende de la impureza matando al impuro. Los bendecidos de Dios serán los «puros», lo que exige conocer bien la Ley. Dios aborrece a los «pecadores» y se aleja de ellos [23].

Esta línea queda completamente eliminada de la perspectiva de Jesús, que toma clara posición contra ella. Nunca en los evangelios exhorta a los suyos a «ser santos», y el único evangelista que menciona la «perfección», Mateo, lo hace solamente para echar abajo el concepto de perfección farisea legalista. La perfección cristiana consiste en parecerse al Padre del cielo con la práctica del amor a todos, incluso a los enemigos (Mt 5,43-48).

La idea del Dios «Santo» que rechaza al «impuro» y se distancia de él queda refutada en los evangelios en muchos episodios ya citados: el del leproso ante el que Jesús «se conmueve» y al que toca, violando la Ley (Mc 1,41 par.); en el del centurión (Mt 8,5-18 par.), donde Jesús se ofrece a entrar en casa de un pagano; en el de la mujer con flujos y la hija de Jairo (Mc 5,21-6,1a par.), en las instrucciones para la misión (Mc 6,7-13; Lc 9,1-6; 10,1-16), en la acogida a los «pecadores», en el reparto de pan a los paganos (Mc 8,1-9 par.), en la comida en casa de Zaqueo (Lc 19,1-10), etc., y, en Marcos y Mateo, en la enunciación del principio sobre lo que impurifica al hombre (Mc 7,14-23; Mt 15,10-20; cf. Rom 14,17.20; 1 Cor 8,8).

Reacción de un pueblo oprimido: El nacionalismo exclusivista

Otra línea importante del AT es la del futuro triunfo político de Israel. La nueva Jerusalén había de ser infinitamen-

[23] Cf. C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto*, Santander 1986, 67s.

te más gloriosa que la antigua (Jr 31,6-10; Ez 48,30-35; Is 44,26-28; 49,14-19; 51,17-52,2; 52,8-10; 54; 69; 61,10-11, etc.). El nuevo templo sería el centro del mundo (Is 2,2-4; Miq 4,1-3; Sof 3,14-18; Ez 40-44; 47,1-12; Is 60,6-8; 61,6; Ag 2,7-9; Zac 14,16-21). El imperio del pueblo de Dios llegaría a los confines de la tierra (Is 54,3; 60,10-17; Miq 7,11-12; Zac 9,10; Dn 7,27; cf. Sal 72,8-11; 2,8). Las últimas «guerras de Yahvé» habían de llevar al triunfo, conducidas por él mismo o por su Mesías (Is 54,15-17; 63,1-6; Ez 38-39; Sal 2,1-4; 110,2.5-7).

Tampoco esta línea, basada en gran parte en una ideología de nacionalismo exclusivista y en el desprecio de los paganos, es válida para el NT. Jesús predice la destrucción del templo y de la ciudad (Mc 13,2 par.), y el universalismo de su mensaje excluye toda hegemonía de un pueblo.

Puede concluirse que los escritores del Nuevo Testamento encuentran en el Antiguo diferentes caminos abiertos; según lo que han visto en Jesús, continúan unos y cierran otros.

Valor literario y religioso del Antiguo Testamento

Dicho esto, hay que reconocer el alto valor literario y religioso del AT. Como monumento literario, puede decirse que la fuerza expresiva de muchos de sus libros, en particular de los profetas, el salterio y los demás libros poéticos, ha sido fuente continua de inspiración para los escritores del NT y para la literatura de los países occidentales. Algunas experiencias históricas de Israel, como el éxodo, la pascua, el cordero, sirven de permanente expresión simbólica a las realidades cristianas.

Nadie puede negar tampoco el extraordinario valor religioso de muchos salmos y otros pasajes del AT, como expresión del deseo de Dios y de la oración de Israel, o de muchas figuras, como ejemplo de fe y de fidelidad a Dios. Sin embargo, una cosa es el indiscutible valor del AT en la historia de la religión y como expresión literaria, y otra su vigencia para el cristiano.

El hecho diferenciador

Si se quiere determinar cuál es en último término el hecho diferenciador de uno y otro testamento, hay que decir que es la nueva relación con Dios, inaugurada por Jesús, y la nueva responsabilidad del hombre, encomendada por él.

La relación con Dios en el AT puede llamarse «exterior»: el hombre tenía que «buscar a Dios» (Sal 69,7; 105,4; Prov 26,5) o «clamar a Dios» (Sal 141,1; 142,2), que aparecía así como lejano; Dios imponía su voluntad «desde fuera», expresándola en un código escrito; había que ir a encontrarlo en un lugar sagrado (el templo) y, para muchos, distante; requería un culto basado en ritos y ceremonias que sólo se ejecutaban en ese lugar; establecía mediadores (el sacerdocio), para salvar el abismo entre hombre y Dios; exigía la observancia de reglas de pureza, de la que dependían su favor y su desfavor. El israelita sentía la distancia que lo separaba de su Dios, que se le presentaba bajo dos aspectos: como Dios tierno y como Dios terrible. Era el Dios que pedía todo el hombre para sí: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5) y para su servicio (Jos 22,5).

Jesús inaugura una nueva relación, no ya «exterior», sino «interior», basada en la comunicación al hombre del Espíritu de Dios, que es vida, fuerza y amor divinos, bendición y sello que marca al hombre, haciéndolo hijo de Dios y poniéndolo en plena sintonía con Jesús y el Padre.

Este hecho cambia completamente la posición del hombre respecto a Dios. Ya no hace falta «buscar a Dios», porque, en Jesús, él ha venido a buscar al hombre para comunicarle vida, estableciendo con él una relación personal e inmediata. No hay ley impuesta desde fuera, sino la identidad de actitud y de acción propia de los hijos. No hay que encontrar a Dios en un templo, porque el templo donde habita la gloria es Jesús y los que de él han recibido el Espíritu. El culto ritual que disminuía al hombre ante Dios queda sustituido por la semejanza con el Padre, mediante la práctica en la vida del

amor a los demás. Ya no hay distancia entre Dios y el hombre, y Dios se presenta como Padre, sin ambigüedad alguna: ha desaparecido el temor (1 Jn 4,17-18) y la actitud del hombre ante Dios es de libertad y confianza (Heb 4,16; 1 Jn 3,21).

Este cambio trascendental aparece en el «nuevo mandamiento», que sustituye a los antiguos. Tal como lo formula el evangelista Juan, no aparece en él el nombre de Dios ni se pide amor para el Padre ni para Jesús: «Igual que yo os he amado, amaos también vosotros unos a otros» (Jn 13,34). Es que el amor de entrega a Dios que se formulaba en el primero de los antiguos mandamientos ha sido invertido: es Dios el que se entrega al hombre, y toca al hombre aceptar este don e identificarse con el Padre y con Jesús. El nuevo amor a Dios no es entrega, sino identificación; se realiza en la semejanza creciente con el Padre con la práctica de un amor como el de Jesús. Dios no absorbe al hombre; al contrario, lo acompaña y lo potencia para que actúe en el mundo como corresponde a un hijo suyo.

Aparece así el «hombre nuevo», dotado del Espíritu de Dios, que tiene experiencia del amor de Dios (Rom 5,5) y, por ello, se sabe perdonado y salvado (Ef 2,8). Es el hombre que sigue a Jesús, por la adhesión personal a él y a su programa.

El encargo de Dios o de Jesús a los hombres nuevos es la creación de una sociedad nueva, universal, fraterna, justa, es decir, la construcción del reino de Dios. Dios da al hombre su plena responsabilidad. Cambia así la actitud del hombre ante el mundo; ya no se trata de ajustarse a los cánones de una sociedad constituida, sino de ir creando la nueva relación humana fraterna, de continuar la obra de Dios, sin conformarse con la realidad en que vive la humanidad. El Dios justo es el que no soporta la injusticia, y así ha de ser la comunidad cristiana. Su actitud ha de ser la de un pacífico pero eficaz inconformismo, con ella misma, en cuanto aún no llega al ideal de Jesús, y con la sociedad humana, mientras persistan en ella la injusticia y la infelicidad.

La nueva realidad cambia también la naturaleza de la

oración. Como todo hecho cristiano, la oración tiene su raíz en el Espíritu de Dios, la fuerza de vida y amor que Jesús comunica. Su presencia en el hombre establece la unión permanente con Jesús y el Padre. La oración de unión no requiere más que tomar conciencia de la presencia del Señor en los suyos, y expresa el amor de identificación con él. La oración de petición, por su parte, nace también del Espíritu: es la expresión del amor a la humanidad, que pide ayuda para que se realicen sus deseos.

Sólo teniendo presente a Jesús y su evangelio puede el cristiano leer con fruto el Antiguo Testamento. Como los evangelistas y demás autores del Nuevo, ha de leerlo selectivamente, sabiendo que no es palabra definitiva de Dios, sino que describe etapas del desarrollo religioso de un pueblo que no llegó a ver el rostro de Dios, es decir, a tener experiencia de su verdadero ser (Ex 33,18-23). De no hacerlo así, la lectura del AT puede deformar la imagen de Dios y hacer volver a categorías superadas y a una espiritualidad precristiana.

El lenguaje violento que emplea el AT, la distancia entre hombre y Dios que en él se refleja podrían satisfacer ciertas tendencias anímicas de algunos lectores cristianos. Sería alarmante, pues significaría que no se ha asimilado el espíritu de Jesús. Se estarían escuchando voces que no son la del Hijo.

En torno al Nuevo Testamento, Nº 8

Como sembrador de Evangelio, Juan Mateos ha ido dejando caer su semilla a lo largo de los últimos cuatro años en diversos foros de reflexión teológica del territorio español.

La utopía de Jesús *reúne el texto de seis conferencias pronunciadas por el autor que, por haberse editado en publicaciones muy diversas, resultan de difícil acceso. Se trata de seis temas de evangelio de candente actualidad: la utopía de Jesús (1), el bautismo (2 y 3), la libertad y autoridad de Jesús (4), criterio de verdad y carisma de enseñanza en el Nuevo Testamento (5) y vigencia del Antiguo Testamento en el cristianismo (6).*

En éstos, Juan Mateos ofrece en síntesis la doctrina evangélica con la originalidad, el poder de sugerencia, la claridad y la sólida base exegética que le son habituales.